دمیاں ہیں۔ اگر یہ ہو کر سب مباحث بائندہ ہوں تو جواب ہر بحث و دلیل کا بہ تفصیل حوالہ قلم فرمایئے اور اگر ایسی امید

ہو تو جس کا جواب لکھیں اور باقی کو صراحۃً تسلیم کریں اور یہ شایان اہل علم نہیں کہ مضامین چند مواقع متعددہ سے

لیکر بے ملاحظہ سابق و لاحق محل اعتراض ٹھہرائیں اور اسکا نام بزور جواب قرار دیں اور جو نقل لکھیں فصل و باب

منقول منہ کا محفوظ رکھیں کہ عند الطلب تصحیح نقل کرنا ہو گی اور جو منقول راقم نے لکھیں ہیں جسکی طلب تصحیح منظور ہو

راقم سے طلب کر لیں مگر وہ اقل قلیل کہ صاحب تحریر نے لکھیں اور توقف ہمارے مسلم الصحۃ لکھیں اسکی تصحیح کے

ہمکو تعلق نہیں اور جسکو استطاعت جواب نہیں اسکو چاہیے کہ یا رفع اشتباہ راقم سے تحریر کریں یا انتظار کریں کہ موئد

مسیائی کا جو اس جانب سے جواب لکھا جائیگا انشاء اللہ تعالی رافع اشتباہ ہو گا اور بلا تحقیق زبان طعن و تعلیل دراز نکریں قال

سبحانہ و تعالی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

وبالله التوفيق اللهم وفقنا لما تحب وترضى ويسر لنا الحق وجنبنا الخطأ **قال** ہر چند کہ فضائل سے امام صاحب کے ہمکو عین مسرت

اور فخر ہے اگر **اقول** سچ ہے کہ جھوٹی تعریفیں تو بعض سے ہے مگر سچی تعریفیں اور حقی امور کو چھپانا اور

لعوض غلو اسرار و تصریحات انکار میں تعبیر کرنا شیوہ یہود و شیوہ یہود سے يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ الآیہ

اس مدعا پر گواہ ہے حضرت حق سبحانہ و دونوں مثیلوں سے ہم سب مسلمانوں کو نجات دے و تابعی ہونا امام صاحب کا

نقل ثقات علماء سے ظاہر ہے کہ ابھی پیش ہو گئے اتباع و تعلیم امام اور رسائل و قرینہ دکھی جو ان میں مقولہ تحریر سے

ثابت ہیں باطل کرنا ایسا ہے اور اگر امام کے لئے فضائل بہت ہیں مگر وصف تابعیت واقعی بلا دھوکہ ہر موجب

افتخار ہے اسکو شبہات کیکے سے اوٹھانا کیا محبت و دوستی ہے اور بیشک فضیلت امام تابعیت پر موقوف

نہیں لیکن موجب زیادت فضل تو ہے دیں کیا تردد ہے پس آیہ کریمہ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ اس بات کے

نہیں چاہتی کہ تابعیت موجب مزید فضل اور لاحق توصیف نہیں اور بعد تحقق ہو نیکے تابعیت اتقی

کیطرف زیادت فضل میں احتیاج نہیں مگر متعلق حدیث صحیح خیر الناس قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم

نصل تابعی ہو نیکا ثابت ہے اور پہلے مصداق اتقی کا قرن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی صحابہ اور بعد اسکے

قرن تابعین ہو گا قال فی تکملۃ مجمع البحار مقتضی خیر القرون قرنی ثم الذین الخ افضلیۃ الصحابۃ علی التابعین ومن التابعین

التابعی علی من بعدہم انتہی وقال فی موضع آخر منہ فان قیل قولہ تعالی ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم یقتضی

کون مدار الفضل ہو التقوی قلت مسلم لکن نعمۃ مستلزمۃ فان سرکتہا مرۃ بینال من التقوی ما لا ینال بجمیع

الاعمال سوی الذہور انتہی اقول کذلک التابعیۃ تستلزم التقوی لان التابعی خیر ممن بعدہم لہم تلزم

۳

لم یکن خیرا تو یہ آیۂ کریمہ بہت اتقے ہونے امام کے بیچ تابعین کے موجب زیادت توصیف و تفضیل
ہوے اور انکار بعض ناقلین کا تابعیت امام سے دلیل نفی تابعیت نہیں نہایت یہ ہے کہ علم تابعیت
منکر کو نہین پہونچا جیسا کہ حدیث معقل بن سنان کا امر وجہ بلال بن مرۃ مین و حدیث فاطمہ بنت
قیس کا جو وارد ہے عدم تجویز نفقہ اور سکنی مین واسطے مطلقہ کے اور حدیث ربط براق کا بیت المقدس مین
بیچ قصہ معراج کے حضرت علی اور حضرت عمر اور حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالی عنہم انکار کرتے تھے
اور انکا انکار صحت احادیث مین قدح نہیں ہوا قال فی التوضیح حدیث معقل بن سنان فی تزوج ثابت
منہا زوجہا بلال بن مرۃ ولم یسمی لہا مہرا ومات قبل ان یدخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر نسائہا فقبلہ ابن مسعود
وردہ علی رضی اللہ عنہما وحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا
ثلاثا فردہ عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم انتہی ملخصا وقال فی السیرۃ الشامیۃ انکر حذیفۃ رضی اللہ عنہ ربط البراق
فروی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب
والشہادۃ انتہی اسیطرح اکثر احادیث و اخبار کا بعض نے انکار کیا ہے اور کسی نے اہل تحقیق سے انکار
ان بعض کو باعث تعطیل ان احادیث کا نہیں گردانا **قال** یہ چار تن صحابی الخ **اقول** کلام ابن
طاہر کا جسکو مؤلف معیار نے تذکرۃ الموضوعات سے نقل کیا صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ملاقات
اور روایت کرنا امام کا صحابہ سے مختلف فیہ ہے اہل نقل کے نزدیک ثبوت کو نہین پہونچا اور اصحاب
امام کے کہتے ہین کہ روایت اور ملاقات ثابت ہے مگر رویت امام کی انس رضی اللہ عنہ کو خود ابن طاہر
نے دارقطنی سے کہ وہ منجملہ اہل نقل ہین قبیل اسی کلام منقول کے نقل کی ہے قال الدارقطنی لم یلق
ابو حنیفۃ احدا من الصحابۃ انما رای انسا بعینہ ولم یسمع منہ انتہی اور رویت صحابہ ثبوت تابعیت کو
کافی ہے اور بہت اصح ہے کہ احوال امام جیسا اصحاب امام کو معلوم ہوگا اور اہل نقل کو نہیں ہو سکتا
باآنکہ اصحاب امام عدول اور ثقات ہین اور تمامی نقہ حنفی کا مدار انہیں کی روایت پر ہے پس قطع نظر
روایت دارقطنی سے جو مثبت تابعیت امام ہے قول اصحاب امام کا حق با امام مین ثبت دلائل اور بیان
شافی ہے لیکن قطع نظر اس کلام ابن طاہر سے نفی ملاقات اور روایت مطلقا ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ دال ہے اوپر
نفی عند البعض اور اثبات عند البعض کے اور نفی مطلقا یہی مقصود مؤلف تھی پس مرید نفی مطلق لینی یہی نقل کرے
فی الجملہ مہوا اور ہوئی ناقص ہوا وہ مخالف ہوا اور مولف مسلک سے بیان کی تقریر یون کیجائیگی کہ سوق دلیل کہ کلام مولف

اسلئے جو یہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے نزدیک اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہیں اور جو امر نزدیک
اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہیں ہوتا وہ باطل ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہے کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے باطل ہے
اب منصفین اذکیا پر مخفی نہیں کہ صغرے اور کبرے دلیل کا دونوں باطل ہیں نتیجہ کی صحت کا کیا ذکر
صغرے اسلئے باطل ہے کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سے بعد تسلیم اس بات کے
کہ ان نقول سے نفی کلیۃ سمجھی جاتی ہے یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ بہ نسبت مثبتین ملاقات اور روایت کے
یہ نافین اکثر ہیں جائز ہے کہ یہ نافین مذکورین اقل ہوں بہ نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق کے
کلام سے اکثریت نافین کی بہ نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجائش دعوے اکثریت ہوتی اگرچہ
اوس کلام کے رد و قبول میں بحث کیجاتی اور کبرے اسلئے باطل ہے کہ واسطے صحت خبر کے ثبوت
نزدیک اکثر ائمہ نقل کے کب ضروری ہے ہزاروں احادیث و اخبار صحیحہ بعض سے منقول ہیں اور اکثر ناقلین
اوسکو نہیں ذکر کرتے اور با این ہمہ اونکی صحت پر حکم کیا جاتا ہے و سیجی تفصیلہ فی ضمن الکلام الآتی اور یہی کہنا
ابن طاہر اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچی موافق علم اپنے
کے ہے نہ موافق واقع کے نقول صریحہ اکابر خلاف اسکے عنقریب ہم لکھتے ہیں فانتظر اور یہی ہم کہتے ہیں
کہ کلام ابن طاہر وغیرہ میں مراد اہل نقل سے جمیع اہل نقل ہیں یا بعض اگر جمیع ہیں تو خود کلام اونکا و حکایہ یقولون
انہ لقی جماعۃ وروی عنہم منافی اسکے ہے اسواسطے کہ اصحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہیں پس قول عدم ثبوت کا
نزدیک جمیع اہل نقل کیونکر صحیح ہوا اور اگر مراد بعض اہل نقل ہوں تو عدم ثبوت عند البعض مانع ثبوت واقعی نہیں
کما لا یخفی علی المتامل اور اگر مراد یہ ہے کہ جمیع اہل نقل جنکا کام تواریخ اور حالات لوگوں کے نقل کرنا ہے
اونکے نزدیک ملاقات اور روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہیں اور اصحاب امام انمیں سے نہیں ہیں تو جواب
اسکا اولاً یہ ہے کہ یہ دعوے بلا برہان ہے بلکہ صحیح نہیں اسلئے کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
دارقطنی اور جلال الدین سیوطی اور ابن حجر ہیثمی وغیرہم سب ارباب نقل سے ہیں اور بعض انمیں سے رویت
امام کی صحابہ کو کہ ثبوت تابعیت کیلئے کافی ہے اور بعض ملاقات و روایت بھی نقل کرتے ہیں پس
کیونکر صحیح ہو کہ ملاقات و روایت جمیع اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہیں اور تفصیل اقوال ان اکابر کی عنقریب
آتی ہے اور ثانیاً یہ ہے کہ کسی نے اہل علم سے صحت خبر کے لئے نقل ارباب تواریخ کو شرط نہیں گردانا
بلکہ تمام اہل اصول و فقہ اسپر متفق ہیں کہ جن خبروں میں التزام حق کا کسی پر نہیں اون میں خبر فاسق کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعۃ توضیح مین فرماتے ہین وما لیس فیہ الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الھدایا وما اشبہ ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمییز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہی یعنی جو خبر کہ اوسمین الزام حق کا کسی پر نہین جیسے خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیون کا اور مثل انکے ودایع اور امانات مین تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ خبر ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونیکے عدالت مخبر کی ضروری نہین پس قبول کیجاویگی اسمین خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور محب اللہ بہاری مسلم الثبوت مین فرماتے ہین وما لا الزام فیہ کالوکالات والھدایا ونحوہا فلا شرط سوی التمییز مع تصدیق القلب دفعا للحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الھدیۃ من البر والفاجر انتہی اور یہی مضمون ہے بیچ تلویح اور نور الانوار اور کشف منار اور دار اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث مین کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوس پر ہے چار شرطین ہین عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ کہا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہی پس جب اخبار غیر لازمہ مین اور روایت حدیث مین کہ مشکل سے وہ احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے صحابہ دین سے نقل کرنا ارباب تاریخ کا شرط نہین گردانا پس حکایت احوال صالحین مین کہ اس سے حق کسی کا متعلق نہین اور نہ یہ بھی ہے احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر غلطی وجہ سے عدم ثبوت ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم بطور تسلیم و تنزل کہتے ہین کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہین ہین مگر خبر اونکی احوال امام مین معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت و اعتبار خبر کے لیے نقل ارباب تاریخ بھی ضروری نہین ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتبرین ہین اور یہ کلام ملا علی قاری کا اتفاقا من الحفاظ ان المعتمد انہ لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ اصغر و فی زمن اوراکہ ایاہم انتہی جسکو مولف نے شاہد نفی ملاقات و روایت امام گردانا ہے دلیل واضح ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ جسوقت امام نے صحابہ کو پایا اوسوقت مین امام صغیر السن تھے اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہونچی تو دیکھیے صاحب تحفہ پر جو ثبوت تابعیت امام پر نقل ناقل تابعیت کی لاتے ہیں کہ تابعیت موقوف اوپر روایت کرنیکے نہین ہے فقط رویت اور ملاقات صحابہ سے مسلمان تابعی ہوجاتا ہے کما یاتی مفصلا اور قول ملا علی قاری کا

اس نقل سے یہی ثابت ہے اسلئے کہ انہون نے رسالہ تذکرہ وغیرہ مین امام کو تابعین سے لکھا ہے
کما قال لقد اخرج الشیخان عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لَوْ کَانَ الْعِلْمُ
عِنْدَ الثُّرَیَّا لَتَنَاوَلَهٗ رِجَالٌ مِّنْ اَبْنَاءِ فَارِسٍ ومن المعلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفۃ
لم یصل الی مرتبۃ الاجتہاد حتی یکون امام الائمۃ الا ابا حنیفۃ ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث
اصل صحیح یعتمد علیہ فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی افضلیتہ البشارۃ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ
صلی اللہ علیہ وسلم خَیْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِیْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین
دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی پس نزدیک اونکے یہ نقل کلام سخاوی کی مجہول ہے محمل مذکور پر اسکا
اسکا واسطے رد و استجاب غیرہ سکتے ہے آیا اگر شبہ پڑے کہ مراد ادراک امام سے صحابہ کو بیچ کلام سخاوی کے
ادراک بالزمان ہے یعنی امام نے زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہین ہوئی تو ہم کہینگے کہ اگر مسلم
ہے تو تعبیر اس کو علت عدم روایت کیون گردانا یون کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات ہی نہین ہوئی
کرنا جو متفرع ہے ملاقات پر کیونکر ہو اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہے دیگر ابن سعد اور کبرہ دونون
برابر ہین مع ہذا کلام سخاوی مین ایک اور شبہ ہے وہ یہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ
یا ترانوے یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہونچی ہے کما قال النووی فی تہذیب الاسماء و
العلماء علی مجازۃ توفی سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی وتسعین
وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق المائۃ کما تمسے
انتہی اور ولادت امام کی سنہ اسی مین ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت انس سے
موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کی یا گیارہ برس کی یا بارہ
برس کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہ عمرین واسطے صحت سماع کے کافی ہین اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر
سن امام کا حد بلوغ سے متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اختیار جمہور کے جو تیرہ برس ہین
اختیار کیا اور عقلا پر بہت واضح ہے کہ اس عمر مین اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہو جاتے ہین خصوصا اذکیا
اور متعمدین پھر اونمین امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت و فہم اونکی سے کتب اور دفاتر پر ہین اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز و فہم سامع ہے کما قال نے شرح نخبۃ الفکر و شرح
للعلامۃ السخاوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسے بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

من تحمل بالخمسة ويؤيده عد محمود من الصحاب ورده جواب وغيره كمحمد الشيخ من صغار من يعقل مثلا قول ابن عمر
واحوانی واتی بدم الصحابۃ و دو جواب کو ان میں بالا جماع وان کان لردو ان قبیب والدرشد تبیغ
مدة واتمان من حسن سنة نتی وقال فی مقدمۃ جامع الاصول اما اذا کان عقله متحمل تمییزا فاما
هذا از ما شخص عون بالعرف تنفذ نفع ومجمع بما اتبادل علیه جماع الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم علی
تحمل روایۃ من احداث الصحابۃ کابن عباس وابن الزبیر وامثالہ مثل محمود بن الربیع
وغیرہم من غیر تمییز بین ما تحمل قبل البلوغ او بعدہ انتہی اور یہ سمجھنا چاہئے حال ابو امامہ کا وقت
انتقال اور بیت صحابہ کے جنانچہ وفات عبداللہ بن ابی اوفی کی کوفہ میں سن ستاسی یا اٹھاسی ایک
میں ہے کما قال فی التہذیب قال بکر وقد رتحفہ بیاذ سنت ستاسی اور قیل سنہ ستاسی اور قبل انہ وفات
تابعین وہوا ابو امامہ حذر من صحابہ اکھو تنہا ہیں بوالمام کی وقت نبہ سنۃ الی عبداللہ بن ابی اوفی کے
اپنا بیان اپنا تذہب سی کی پولی وہ سی میں بعہد ساری سنہ سن اٹھاسی یا اکانوے میں فوت ہوئی
کما قال النووی فی التہذیب مثبت ۔ ۔ یہ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین سنتے اور
ابو طفیل عامر بن واثلہ نے کہ صحابہ میں ہیں ثابت ہے کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب رعن وله ان ابا
منۃ عشر واتہ سے اصح ہے تو وہ امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھ برس کا کیا ہے برس کی
ہوئی اور وقت انتقال دوسرے صاحب کے تیس برس کی ہوئی اور یہ مدت حالت روایت کی امام
اور تحمل کی صحیح ہے اہل اصابت سے ایسا تبہ ہے کہ قول کرنا صحت روایت امام کو
بہت سنوں سے ایک نسخہ نہیں ہے کہ قول نے ہیں تبہ پر اور تابعین ایک ابو حنیفہ کا انتقال ہوا تبیع
امام میں یہ مصنف میں بلوغ ہیں قول ست ستاذ شنا و بعض تواتر میں پہنچے اور قول ابن خلکان وغیرہ
سے قول ابن طاہر کے پس جو حال وہ کو معلوم ہوا اور یہ حال سے ثابت ہے اور یہ قول ابو اسحاق کے جو ثبوت ایک بیت
سے نقل کیا ہے قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات مولانا نعمان بن ثابت بن زوطی بن ماه مولی تیم اللہ بن ثعلبۃ
ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وہو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ عن حماد
بن ابی سلیمان وکان فی زمنہ اربعۃ من الصحابۃ ۔ اور دوسرا قول ابن طاہر کو منقول ہے ابہا سے
جو تمیں سنہ تہا وہ سب ۔ وہ کو یہ نہ مال و یکا ہے کہ قول ابی اسحاق کا غیر ثابت ہے اور نہیں البتہ نفی روایت
اس سے بھی ہوتی ہے ویسے تسیر کیا ہے اس بات کو روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہ ہو لیکن ہم نے

اختلاف اُنکی کلیہ جو قصود مولف سے ہے ثابت نہین ہوتی اور قول ابن طاہر کا صریح دال ہے اختلاف پر بھی
باوجود زیادت اعتبار قول اصحاب کے بیچ حق امام کے نظیر اصحاب کے بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم
اسکی تفصیل کرینگے قول ملاقات و روایت پایۂ ثبوت کو پہونچا اور دونون قول ناقل کو معینہ ہوسکے اور جب کہ ناقل
قولین نافی ملاقات ہے قول خطیب کا جو نص قاطع ہے اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہے تہذیب مین
تمسک قول ابی اسحاق مذکور کے ملاحظہ کیا اور وہ یہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرأی و فقیہ اہل العراق رای انس ابن مالک اھ اور ایسا ہی کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مولف کے کلام مین
منقول ہوگا دال ہے اوپر رویت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہے اختلاف کا بیچ روایت کرنے
امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہے وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم اللہ بن
ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین ای اسناد روی عن عطاء بن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ ہم انس
بن مالک بالبصرۃ و عبد اللہ بن ابی اوفی بالکوفۃ و سہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ و ابو الطفیل عامر بن واثلۃ بمکۃ
قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ و اصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ و روی عنہم ولم یثبت
ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری مین انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ بن ثابت کوفی مولے بنی تیم اللہ بن
ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سن اسّی ہے دیکھا انھون نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطا بن
ابی رباح اور انکے معاصرین سے اور پایا تھا انھون نے چار صحابہ کو جو نام انکے مذکور ہوئے اور بعض ارباب تاریخ
کہتے ہین کہ نہین دیکھا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتے ہین کہ ملاقات کی امام نے
ایک جماعہ صحابہ سے اور روایت کی انسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہین ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصر پہلے یافعی نے
قول معتمد جو مبین ملاقات امام تھا صحابہ سے ذکر کیا پھر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہے کہ رویت
انس کی اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انمین سے انس ہین رویت بعض ارباب تاریخ کے منافی ہے اور دوسرا معارض ہو
قول ان بعض کا منقول ہے اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہے کہ عدم ملاقات اور روایت
امام کی صحابہ سے قول ہے بعض ارباب تاریخ کا نہ سبکا اور نزدیک امام یافعی کے رویت امام کی انس کو محقق ہے اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس قوت کو نہین پہونچی یہی وجہ ہے کہ رویت انس کو پہلے علیحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچھے لکھا اور اگر یہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بالزمان ہے نہ ملاقات تو جواب یہ ہے کہ وہ
چار صحابہ جنکے ادراک مین کلام ہے ایک انمین سے انس بھی ہین جنکی رویت ثابت کرچکا ہے اب چار وہ جنکے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جا سکتا ہے یہ کہ اس جگہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہے اوپر قوت اجتماع کرنے
احوال صحابہ کے ہے اسلئے کہ آپ نے ادراک بالزمان جہت صحابہ کو کیا ہے پس تخصیص ان چار کی بیکار ہے جیسے
سائب بن یزید کہ وفات انکی سن اکانوے یا بانوے یا چورانوے میں ہے اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات انکی
چھیانوے میں ہے اور محمود بن الربیع کہ وفات انکی سن ننانوے میں ہے قال العسقلانی فی التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی مختصراً
وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع وتسعین
انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بھی صحابہ ہیں کما لا یخفی علی من تتبع کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر قول
اوسکا اسی طرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہے اوپر انہیں بعض
جو منکر تھا روایت میں اور اضافت اہل کی طرف نقل کے واسطے عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے
ورنہ قول رویت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہے بے معنی ہوا جاتا ہے لیکن مؤلف معیار کو
شوق تغلیط ثقات طرف امام ابی حنیفہ کے کرنے دی سوا انکے اور روایات معتبرہ اور ثقات عندہ جو
بیچ ملاقات اور روایت امام کے صحابہ سے کیونکر لحاظ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی
اوپر قول انہیں بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہیں ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سے
نقل کر کے موقع بیان تعریض تکذیب پر محمول کیا ہے اور اس میں ذہب بالی علی کی جگہ ذہب ثابت
علی یدی کا ثابت کی جگہ انہیں غلطی سے یہ لکھے گئے ہیں جیسے بعض کتب میں ذہب ثابت بجدی سے تحریف ہو
لفظ بجدی کو غلطی ناسخ پر محمول کیا ہے یا ہر چار کو زیادہ کیا ہے اور مراد حضرت کی امام حبیب ہیں روایت
مولہ یہی صاحب ردالمحتار فرماتے ہیں فی تاریخ ابن خلکان عن نحیب ابن حفید ابی حنیفۃ قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ سنۃ ثمانین
وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ استجاب
لعلی فینا والنعمان بن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال مہرجونا کل
یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان علیاً مات
سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی انسیۃ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ الناسخ ولیس مراداً

وتہذیب التہذیب انتہی ورجمہ شیخ اسمٰعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اطلاع
پاویں اور ایسا کلمہ کہ مولف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جاوے بلا تکلف تاسیر لاویں اور قلیل مصلحت سے بہی
بعید ہے کہ شیخ اسمٰعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ چہپے کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماویں
اسکی نظیر ہے کہ حافظ دراز لستاوری سے جو ترجمہ صحیح بخاری میں اسی عبارت علما کا ترجمہ کر دیا جو منسوب تہی
طرف شیخ اسمٰعیل کے اسلئے یہ ظاہر ہے کہ تحقیق نقل صحیح نہیں کی اور تواریخ کثیرہ کی طرف التفات نفرمایا
کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس یہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستبعد نہیں مولف معیار سے زیادہ
دیدہ ہے یہ امر کہ نووی میں سے نقل ابی اسحاق تو سنلی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکے تہی چہوڑ دی
اور عبارت مقولہ تاریخ یافعی جو مخالف غرض مولف کی ہو نقل کی اور اوسمیں اتمام نفرمائی اور مقول
ویا عبارات مقولہ اس ظاہر کرا اور تعریض اوپر شیخ اسمٰعیل کے احتمال غلطی نہیں درمیان یکجا
اور کلام ابن خلکان اور صاحب ردالمحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اس جگہ پس پشت ڈالا اور یہ قول
ابن حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم اللہ
فقیہ مشہور من السادسۃ انتہی جو امام تابعیت امام میں شاہد گردانا ہے یا تو مہی سے ہے اور یہ قول انہیں بعض
روایات تاریخ کے جو ابی ملاقات امام ہیں پس مولف کو مفید نہیں کیا مرا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص
باعتبار مختلف دو طبقوں میں سے گنا جاتا ہے کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم
عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء المشائخ وقد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس بن
مالک رضی اللہ تعالی عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن حیث صغر السن
یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہی تو ممکن ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں امام کو لحاظا اس بات کے کہ وقت ملاقات
صحابہ کے عمر صغیر رکہتے تہے طبقہ سادسہ میں سے گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ میں ہونا منافی اسکے نہیں بلکہ یہی توجیہ تابعیت ہے واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے
کہ محقق قاسمی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین میں
سے گنا ہے لہٰذا بہی عنقریب **قولہ** تو دیکہو گے **اقول** مسلمانو محل غور وانصاف ہے کہ رویت حضرت انس کی
اور ان تین صحابہ کا سوائے رویت مقولہ مولف معیار سے اور بمقدار رویت انس کی روایت دارقطنی اور روایت خطیب سے
جسکو مولف معیار نے تسلیم ہو یا اور ملاقات اور روایت دونوں بقول صحابہ امام کی جسکو مولف نے اہل ظاہر سے نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا ضمنا کلام سخاوی سے جسکی تفصیل ہم کر چکے خوب مرتبہ ظہور و ثبوت کو پہونچا اور یہ امور ثبوت
تابعیت کیلئے کافی ہین پس یہ قول مولف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت
نہین **قولہ** سوا اسکے یہ مقصد سند منع کافی ہے ورنہ مدعی کو اثبات دعوے کا ساتھ دلیل قوی کے لازم ہے
اقول مولف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنے آپکو مانع اور کلام اپنے کو
جس سے مقصد تحقیق غرض مولف نہین نکلتی کا مسند منع کردیا اور حال یہ ہے کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین
مدعی نہین ناقل ہین اسلئے کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہے جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اوس
حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سے اوس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہے نہ مدعی چنانچہ عنقریب
تعریف نقل سے یہ امر واضح ہوتا ہے اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کے
کرتے ہین کما لا یخفی علی الناظر پس کہ فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ
اور صاحب شرح شریفیہ اسکے فرماتے ہین النقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہرا انہ قول
الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا تغییر لنظمہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا تغییر معناہ
ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض
انتہی اور یہی شرح شریفیہ میں دوسری جگہ فرماتے ہین نسبتا ما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی
انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی
انتہی وقال فی الشریفیہ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط
فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی قال کذا
فالاول لا یسمع اصلا لانہ غیر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من
حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہی اب دیکھو ناقل کو مدعی ٹھہراکر
اوس پر منع وارد کرنا دال ہے اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سے اور مغلطہ ہے اگر یہ ہو نگا اگر کوئی کہے
کہ اس جگہ منع سے مراد مولف معیار کی طلب تصحیح نقل ہے مجازا کما فی الشریفیہ تو ہم کہینگے تصحیح نقل عبارت ہے
اظہار صحت نقل سے یعنی یہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہ امر منقول کہا ہے اور مولف معیار نے
ان جگہوں مین کہین یہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہ اقوال غلط لکھے ہین منقول عنہ سے اسکی تطبیق چاہیے
اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکے دکھا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہوجاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو مانکر درپے تخطیہ منقول عنہ ہے اور اپنے ایرادات بیجا حاصل کو اوپر منقول عنہ کے
وارد کر کے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہے منصفین اذکیا کو غور چاہیے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر
جولانیوں پر ہے اور باینہمہ ہمنے ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دئیے ہین پس منع کہنا اس نہج پر کلام ما
کو بمعنی طلب تصحیح نقل بہی صحیح نہوا اگر شبہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہے کما قال فی الشریفیہ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو
منقول لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی
تو ہم جواب مین اولاً کہینگے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد
کر کے منع کہنا بناء کلام علی الفاسد ہے صاحب آداب باقیہ جو آپ ہی بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل
لو سلم تعریف المنع والمقدمۃ بما ترہا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین
بل قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو الملتزم صحتہ کما یستدعیہ سیاق کلامہ فہو لا ریب فیہ
ان کان شنشنۃ کسنن خرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہینگے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین
اسلئے کہ مقصود ناقل مقصور اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہان پر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق
نقل ثقات کے پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو معود دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور نقل
کرنا ایک مظہر و مثبت سے جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسرے کی جس کت
خصم کو اوسکا مفید ہو لائق ہو جاسے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیا عظام علیہم الصلوۃ والسلام ہے چنانچہ
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ نمرود مین پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہ ہے
جسکے قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہے پس یہ امر فی الواقع مثبت مدعا تہا لیکن جب نمرود نے تعنت سے اور واسطے
اضلال عوام کے اسکے جواب مین کہا انا احیی وامیت یعنی یہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہے اس سے جو کہ
عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری حجت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ وہ ہے کہ سورج کو مشرق
سے نکالتا ہے تو اگر تو خدا ہے تو سورج کو مغرب سے نکال دے پھر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص
بلکہ دلیل خاص سے بطلان مدعا نہین ہے جب کہ پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچھ ضروری نہوا
اور ثالثاً یہ کہ ہمنے منع کو مسلم رکھکر جوابات ہر ایک کے مختصراً دئیے ہین ناظرین کو چاہیے کہ بنظر غور ملاحظہ کریں اور معلوم
نہین کہ مولف معیار ائمہ نقل کسکو ٹہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہے کہ مولف نے تواریخ سے نقل بیعت امام

معدن الیواقیت اور مدینۃ العلوم وغیرہ کی سب ہے اور انکے مؤلفوں نے اور تواریخ سے نقل کیا ہے چنانچہ
امام ابوحنیفہ کی نفس تابعیت میں کلام ائمہ محدثین مقبول او منقول ہی تو بعد میں کیا کلام اور روایت عجیب ہے جو منقول ہے
تہذیب الاسماء میں اور کلام دارقطنی سے جو ذکر کیا ہے ابن طاہر نے کردی پس ثابت تابعیت نہایت نقل ثقات
ارباب تواریخ نووی الوصیت اور روایت امام کی صحابہ سے جو طحاوی اور اعلام الاخبار وغیرہ میں مذکور ہے بہ نقل کے
تواریخ معتبرہ سے نہیں یہ لوگ ثقات اور معتبرین تھے افترا کیونکر کرتے دیکھو طحاوی نے بسند اسناد صحابہ سے نقل کی ہے
چنانچہ امام جلال الدین سیوطی کی کتاب تبییض الصحیفہ میں ہے قال فی تبییض الصحیفۃ قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم بن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزءً فیما رواہ الامام ابوحنیفۃ عن الصحابۃ قال ابوحنیفۃ رویت ام وذکر ثم قال المذکورین
انتہی قال ابن حجر لانہ ولد بالکوفۃ سنۃ ثمانین من الہجرۃ وبہا یومئذ من الصحابۃ عبد اللہ ابن ابی اوفی فانہ مات بعدہا
بالاتفاق وبالبصرۃ یومئذ انس بن مالک ومات سنۃ تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسند لا باس بہ
ان ابا حنیفۃ رأی انسا وکان غیر ہذین من الصحابۃ بالبلاد احیاء وبہذا الاعتبار من طبقۃ التابعین ولم یثبت ذلک
لاحد من ائمۃ الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادین بالبصرۃ والثوری بالکوفۃ ومالک بالمدینۃ ومسلم
بن خالد الزنجی بمکۃ واللیث بن سعد بمصر انتہی کچھ تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ ان مولفوں نے
تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نادیدہ نقل سے ٹھہرایا اور نہ ان کا قابل اعتبار مانا اور تصریح ابن حجر عسقلانی کی
ساتھ روایت امام کے جو منقول ہو افترا کردانی اور تفرد انہیں ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال تھا ان کا
معتمد سے موافق ہوا اقرب سے لیا اور طحاوی وغیرہ ناقلین محققین انکے کو باوجود اس بات کے کہ انکا
نقل کی طرف نسبت تواریخ اور حدیث کے کرتے ہیں مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسی کو نہیں سے ائمہ نقل ہے
اور تفصیل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل ہونا
کلام ابن طاہر و ابن خلکان اور سخاوی کو با آنکہ وہ بھی سے مرفوع ہو اوس نہیں مطلق دینی تراشیدہ تحقیقات ہے کہ
دو متصل السند گردانا اور روایت خطیب و دارقطنی ندیانی کو کہ ان جو ہمارا شارہ اللہ تعالیٰ دلائل دار قوت ایسا
کیا انصاف و دیانت اور کیا تہ پروز کا درست ہے اور یہ انہوں نے نقل کیا کہ یہ کلام مؤلف کا آپ اکثر
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سے قبل یہ نقل ہوتا ہے نہیں ان کی معتبر تو تھے اور
اور عبد اللہ ابن ابی اوفی سے طحاوی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے سو یہ بھی اسی طرح
ہے بنا بر مذہب مطلق کے جواب سوال یہ ہے کہ روایت کرنا امام کا انس سے

بمتصل اپنے امام امام سے نہین نقل کیا تھے مرتبہ ثقہ ہے ہے سے کہ واجب تھا کہ امام صحابہ سے
بتوثقات معترض بیان مین آ چکے پس کیا حاجت ہے کہ تمام امام سا تہ روایت کرنے امام کے صحابہ سے
مذہب مسلم ہونا کیسے ثابت کیجاے اور تنا نا یہ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے بسند متصل
ذکر کردیا لیکن جلال الدین سیوطی یا طحاوی نے بہت اختصار عبارت کے قال ابو حنیفہ رؤیت انس کو تھا
یا بعض شخص معترض کا جی چاہتا ہے کلام ابی معشر میں دیکھے اور یہی طحاوی نے واسطے اثبات ثبوت لقا کے
کلام مین مجمع سے رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالے عنہ کو نقل کردی اور بتلایا کہ ہم پوچھتے ہین کہ یہ
کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور بہا مذہب طحاوی وغیرہ نے بسند متصل الی الامام امام سے
روایت نہین کیا اسکے کیا معنی کہتا ہے اگر مراد یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ نے اپنے شیوخ سے اور ان شیوخ نے
اپنے شیوخ سے علی الاتصال الی الامام نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتے ہین کہ نقل احوال رجال مین
اتصال سند کا من الناقل الی الاصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ احوال رجال نقل کرتے ہین
کہین اتصال سند اپنی سے الی الاصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سے نقل کردیتے ہین اور ایسا
نقل انکی نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہے دیکھو خود مولف عیار نے جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن خلکان
سے عدم لقا اور روایت امام کی صحابہ سے نقل کی او معرض استدلال مین ایکے ساتہ سند پکڑی بہلا یہ زمانہ
امام مین کب تہے پس یہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر ان لوگون کے جنہون نے زمانہ امام پایا
کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ امام تک متصل نہین پس چاہیئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب
مولف کا ہے وہی جواب ہمارا طرف سے ہے علاوہ یہ کہ صحت خبر روایت کیواسطے اتصال سند من المخبر
الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطے صحت خبر کے کافی ہے مثلا کوئی کہے
بخاری کو مثلا امام محمد عبد اللہ بن محمد سے روایت کیا تو اب اس قائل سے لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت
فقط وجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سے صحیح کتاب بخاری کے کافی ہے پس ابو معشر نے جو تعیین رؤیت امام
مین صحابہ کی انہوں کا کتب معتبرہ مین درج کیا ہے بیان سے معلوم ہوا بات اتصال سند ہے اور ابو معشر طبری وغیرہ سے
امام تک ہم سلسلہ صحت خبر روایت سے کے درکار ہے کیونکہ عمل کرنیکے لیئے اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود
ہونا اوس کا کتب معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہے کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الحاج و من اراد العمل
بحدیث من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا ثقۃ

بالاصول صحیحۃ اجزاء انتہی. کذا فی مقدمۃ صحیح مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئے اتصال سند درکار نہوا تو مجرد خبر روایت مین کیونکر ہوگا اور یہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہے اور محققین شافعیہ مثل ابو معشر و حافظ سیوطی و ابن حجر اسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول تو لعت معیار کے نہ ضروری ہے اور نہ مقتضا ہے کلام ابن المبارک کا و قد مر اور ثانیاً یہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتہ بیان اسناد کے ہوتی ہے اور حصر معرفت صحت و غلطی کا اسپر نہین ہے جائز ہے کہ بقرائن اخرے حکم صحت وغیرہ کرین اور اسی جہت سے حدیث معمول بہ یا مردود ہوجاے دیکھو نزدیک امام مالک و امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بھی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجیٔ اور ثالثاً یہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہے تو ان احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ ان مین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی بابت ہین قال فی مقدمۃ جامع الاصول و قال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلال والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال و ما لا یضع حکما ولا یرفعہ تساہلنا فی الاسانید انتہی اور اس جگہ احادیث مرویہ امام بیچ فضائل اعمال کے ہین تو اسمین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہ جو کہا ہے اور روایت معلق بلا اسناد اسی لئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کے الخ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کے حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی تو چاہئے تہا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک مسند ذکر کیجاتی اور حالانکہ بقید بعض شرط باوجود عدم سند نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت حق ہے کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند مرسل و متروک اور معلق اور معضل اور منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد تمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر سند تمامہ کے اکثر انمین سے بشرط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہے کہ عدم حجیت معلق کو حصر حجیت کا بیچ مقابل اخر یعنی مسند کے ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و شارحہ فی شرحہ و انما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجیٔ مسمی من وجہ آخر فان قال جمیع من احذفہ ثقات جاءت مسئلۃ التعدیل علی الابہام من غیر تسمیۃ المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ و عند الجمہور و منہم الخطیب و ابو بکر الصیرفی یکتفی

بعد الاسناد ... قول الاسناد من الدین ... کذا فی مقدمۃ صحیح مسلم ... اور روایت معلق بلا اسناد ... حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور ...

به في التوثيق والقبول حتى يسمى ثقة قال ابن الصلاح ههنا ان وقع هذا التعليق والحذف في كتاب التزمت صحته
كالبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنده فانه لا يستجيز ان يجزم بذلك عنه
الا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال والثاني وهو ما سقط
من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف هذا اي كون المرسل
حديثا مردودا هو الصحيح عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب الاصول وقال مالك
في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد في المشهور عنه انه صحيح يحتج به بل
حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم
الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية
وبالغ بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك
هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين
الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد لغير المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين
والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولى مسندا او
مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان المرسل معتضدا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال
كون المحذوف ثقة انتهى مختصر القدر الحاجة وقال العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث
وهو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وللمحدثين اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق
ومنه قسم يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة
ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد بن سليمان وابو يوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة
الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها اصح من المتصل المسند فان التابعي
اذا اسند الحديث احال الرواية على من روى عنه واذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقول الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل قول العدل
قال عليه السلام كذا وهو ان كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان كان من غيره
فالاكثر ومنهم الائمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن ابان
يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وائمة النقل انتهى مختصرا اور اگر مراد یہ ہے کہ امام سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم تک متصل سند نہیں ہے تو جواب اسکا بہت خلاصہ یہ ہے اسلئے کہ امام صاحب نے احادیث صحابہ سے روایت
کی ہیں جن میں سے ہر ایک واسطہ صحابی کا ہے اور وہ صحابی مقبول ہیں عدالت اور وثوق کے نہیں ہیں اور انہیں کو بیشتر
جیسی صحابہ امام نے حدیث سنی ہے مثل انس بن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام کو نیز کوئی
سب سے حدیث متصل ہوئی چنانچہ امام نے روایت میں بیان فرمایا اور یہاں روایت کو ابی حنیفہ عن انس وغیرہم
کے لیے کو رعایت نکالا کرنا جی ناممکن دیکھئے شہرت کے واسطے اسمیں سند کے ترک کیا اور امام کا اشارہ کر دیا اور نام
ترک سامی نہیں کیا کہ یہ کہا جاوے کہ سند امام سے رسول اللہ صلعم تک متصل نہیں ہے **قولہ** علاوہ یہ ہے کہ جو حدیثیں
حدیثیں مروی امام کی انس سے مولف ظلمات نے نقل کی ہیں وہ تینوں موضوع ہیں نزدیک اکثر کے اسکو حدیث علیہ
اقول محل غور ہے کہ مولف کا دعوی یہ ہے کہ یہ حدیثیں نزدیک اکثر کے موضوع ہیں اور کلام سے کسی محقق کے نقل
موضوعیت احادیث مذکورہ کی نزدیک اکثر کے نہیں بلکہ وہ تین قول جو دال ہیں موضوعیت پر جو اوس نزدیک اکثر
کے ہو یا قل کی نقل کرے پس اس سے موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہے کہ ان مذکورین نے احادیث
مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکے اور بہت سے محققین کے نزدیک غیر موضوع ہوں چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہے
اب سنیے کہ مولف نے تذکرۃ الموضوعات کا حوالہ دیکر واسطے اظہار موضوعیت حدیث اول کے دیا تھا تو سنو التفسیر اور قبیحہ
مولف کی کہاں تک ہے بعد ازین بحث میں بیان کیا جاتا ہے قال الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی احادیث
طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ
وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وروی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال
احمد لم یثبت فی ہذا الباب شیء وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشاپوری والحاکم ومثلہ ابن الصلاح قال الذی
لیس بصحیح لکن قال العراقی صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکھو مولف
وفی الباب عن جماعۃ سے لیکر وقال حتی تک عبارت حذف کر دی اور زبان سے والحاکم تک نقل کر کے ومثلہ
ابن الصلاح سے آخر تک سب جماعت ترک کی تاکہ ناظرین سمجھیں کہ ہم جانیں اور یہ سمجھیں کہ یہ حدیث سوا انس کے
اور صحابہ سے مروی نہیں اور طرق حدیث انس کی سب واہیات ہیں پس یہ حدیث واہیات میں سے ہوگی
اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہیں کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہے اوپر شہرت متن اور ضعف
اسناد کے اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہے واقع ہوا اور قول مزی کو جو دال ہے
اوپر پہنچ جانے طرق حدیث کے مرتبہ حسن کو کہ یہ سب مخالف ہوئے مطلب مولف کے حذف کر دیا اور انتہی مختصراً لکھ دیا

تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجائش نہ رہے یہ نہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لین گے کہ جو عبارت
منافی دعوی مدعی تھی اسکو اوڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنے زعم مین سمجھا اوسکو رہنے دیا یہ تساہل استدلال و استشہاد
مین ساتھ کلام تذکرہ کی کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے اسلئے
کہ اللہ تعالی فرماتا ہے لا تقربوا الصلوۃ انتہی مختصرا پس نزدیک ستار کے یہ استدلال کیسا نافع اور یہ تمسک کیونکر
صحیح اور یہ عذر اوسکا کہ مین نے تو انہی مختصر الہدیا تھا کب قابل التفات سامعین ہوگا پھر سمجھنا چاہیے کہ معلل ہونا
حدیث کا یہ ہے کہ اوسمین کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی
مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ منہ انتہی پس حدیث معلل کو
بعضے محدثین تعبیر کرتے ہین ساتھ معلول کے کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ
کثیر من المحققین کالترمذی والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل
بالمعلول انتہی تو غایت معلل ہونے حدیث کی یہ ہے کہ اوسمین صحت مقدوح ہے اور مقدوح الصحۃ ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا
لازم نہین دیکھو حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ وغیرہ بعضی اوقات مین صحیح نہین ہوتی اور باوجود عدم صحت کے وہ موضوع
نہین ہو جاتی بلکہ محتج بہا ہوتی ہین بلکہ بعض محل مین معلل ہونے سے نفس متن حدیث مین ضعف بھی نہین ہوتا اسلئے
کہ کبھی تعلیل اسناد مین ہوتی ہے اور حدیث صحیح او معروف ہوتی ہے اور وہ تعلیل جو متن مین ہوتی ہے کبھی تو منافی صحت نہین ہوتی اور
کبھی ہے لیکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہین کرتی غایت اوسکی یہ ہے کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہ امور ناظرین
اصول حدیث پر بہت اوضح ہین قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ویکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ اقوی ممن
وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو الاکثر وقد یقع فی المتن فما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن کالارسال والوقف وقد یقدح فی
الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی بن عبید عن الثوری عن عمرو بن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما
ہو عبد اللہ بن دینار وتطلق العلۃ علی غیر مقتضیہا الذی قدمناہ ککذب الراوی وغفلتہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب
ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علۃ واطلق بعضہم العلۃ علی مخالفۃ لا تقدح کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال
من الصحیح صحیح معلل کما قیل منہ صحیح شاذ انتہی وکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر
للعلامۃ وجیہ الدین العلوی انہ لیس نقدا دائمیا کالدال علی موضوعیۃ الحدیث نہین بلکہ ثبوت ضعف حدیث کا جیسے کہ
ابن حجر تقریب مین فرماتے ہین العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک بقادح والیہا الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک
او واہی الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام مہمل سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور روایت او صحابہ کی سے

سوا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جسکے طرق مین طلیعت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سے وہی دال ہو اوپر
شہرت متن کے اور مقولہ عراقی سے جس سے ظاہر ہو تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزی سے کہ اوس سے معلوم ہو
پہنچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو نقل اس عبارت مقصودہ مولف سے بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین
اسلئے کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہے نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہوتا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سے موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کما ہیں پر کتب اصول حدیث وفقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین
کروانا اور مین ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کے فوائد مجموعہ شوکانی سے تصحیح کو نہین
پہونچی ہر چند تجسس کیا یہ حدیث راقم نے نہ پائی چاہیے کہ مولف تصحیح نقل کریں اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین
البتہ مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ کو
لیا ہے اور اس مین اختلاف اقوال کا ہے حکم قطعی موضوعیت کا اوسپر بھی نہین کیا کما قال اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ
بِالصِّيْنِ فَاِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ رواه العقيلي وابن عدي عن انس مرفوعا قال ابن حبان هو
باطل لا اصل له وفي اسناده ابو عاتكة وهو منكر الحديث وتعقب بانه قد روى له الترمذي وقد خرج هذا الحديث البيهقي
في الشعب وابن عبد البر في كتاب العلم قال في المختصر رواه ابن ماجه واحمد والبيهقي بلفظه مشهور واسانيده
ضعيفة وقد اورده ابن الجوزي في الموضوعات انتهى اب غور کا محل ہے کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو
بھی حتما موضوع نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہے اور ظاہر الکلام اسکی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی
ہے کما لا یخفی علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہے اس کلام مین اسکی موضوعیت سے کچھ
بحث نہین اگر بالفرض حدیث اطلبوا العلم موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم
فریضۃ کو کہ حدیث مستقل ہے ساتھ سند علیحدہ کے مستلزم نہتھی چہ جائیکہ اسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہے
اگر مولف عیاذا حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ کا اس کلام شوکانی سے جو باب حدیث اطلبوا العلم مین ہے سمجھا ہے
تو خود بہی وجہ حدیث شناسی اوسکی قابل غور ہے اور اگر یہ وجہ ہو کہ مولف نے شوکانی سے فقط یہ بات نقل کی ہے کہ ابن جوزی نے
اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہے تو اوسکا ہم کہتے ہین کہ ابن جوزی نے حدیث اطلبوا العلم کو موضوعات مین
شمار کیا ہے نہ حدیث طلب العلم کو کما مر اور ثانیا یہ کہ ابن جوزی کے موضوع کہنے سے کیا حدیث حتما موضوع ہو جاتی ہے

۲۰

البتہ اگر کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت یا حسن و غیرہ حدیث کا کرے تو ممکن ہے اور تنازع فیہ میں تو محققین نے تصحیح حدیث کی پس کلام ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں آ ثابت ہے کہ کلام شوکانی میں فقط نقل یہ ہے ابن جوزی سے لے لینا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دینا اور اس سے اثبات دعوی موضوعیت بنا رکھنا ایسا ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو لے لینا اور وانتم سکاریٰ کو چھوڑ دینا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت مذکور جس کی دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بسبب اشتغال ہے اور استدلالات فاسد جن کا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کریں محمد طاہر پٹنی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی لفظہ مشہورۃ واسانید ضعیفۃ وفی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ ضعفون قال المزی بعض طرقہ عن انس بن ہذہ ابوعاتکۃ منکر الحدیث طلب العلم فریضۃ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وقد روی من وجوہ کلہا ضعیفۃ قال الترمذی لم یخرج بکذب لاتہمتہ وقد جبد سند ابن حبان طرقا عن انس بن نصیفۃ الثانی لابن ماجہ لہ طرق کثیرۃ عن انس یصل مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ میں فرماتے ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے جمع الجوامع میں اس حدیث کو مع زیادہ نقل کیا ہے کہ قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغلیط و تحریف کی مگر بفضل اللہ سبحانہ سب محمل آ رہا ہے دو حدیثیں احادیث ثلثہ مرویہ امام میں انس سے جو دعوی موضوعیت ان میں کی بربان محرف و دلیل مزخرف ہی ہاتھ نہ آئی ناچار ویسمیں قول علامہ محمد امین کہ اصل اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا اب کلام مختصر یہ ہے سنو اور نظر بصیرت آئین اور چشم انصاف میں کو ہاتھ سے مت دو کہ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین بیچ باب ثبوت روایت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ سے فرماتے ہیں قال ابن حجر وصح کما قال الذہبی انہ رآہ وہو صغیر وفی روایۃ قال رأیتہ مرارا وکان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری فی شرح القول الصحیح فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہیں تحقیق صحیح ہے موافق کہنے ذہبی کی کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہے اور امام اس وقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں یہ کہ امام نے فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور بہت طریقوں

[illegible]

مروی ہے کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تین حدیثین لیکن کہا ائمہ حدیث نے کہ مدار ان حدیثون کا اوپر ان لوگون کے ہے جنکو تہمت کیا ہے ائمہ حدیث نے ساتھ وضع احادیث کے۔ انتہی ترجمہ کلام ابن حجر کا ہو چکا اور اس کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے کہ مؤلف نے قبول کیا ہے تابعیت امام ثابت ہو چکی سو اسلئے کہ رویت صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہے کما مر بھی آزید ما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ میں استدراک ابن حجر سے تردد ہے۔ اس مین کہتا ہون کہ یہ استدراک موجب تردد نہین اسلئے کہ معنی اس کلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ امام کا متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہ معنی ہین کہ امام سے ان احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہ بات صریح البطلان ہے کہ امام سے کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ ان احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہ روایت امام کی ابو معشر طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سے نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہ معنی ہین کہ امام کے شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئے کہ امام ان احادیث کو انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کرتے ہین اور اگر مراد یہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس سے روایت کیا ہے بعض متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے ساتھ اسناد اپنی کے تو جواب یہ ہے کہ پھر احادیث موضوع کیونکر ہونگی نہایت یہ ہے کہ یہ احادیث ساتھ ان اسانید کے جو متہمین سے نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ عدل ضابط ہو متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی ان احادیث کو متروک نہین کہہ سکتے ہو اسلئے کہ تم کسی حدیث کو جب متروک ٹھہراتے ہیں کہ اسکی روایت مین تفرد متہم کا ہو قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام المردود و ہو ما یکون لسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی انس سے روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلا من بعض الفضلاء تحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتے ہین بعض فضلاء نے کہا کہ علامہ ملا علی قاری کی بہت معتدل صحیح ہے باب روایت کے کہ امام نے حضرت انس سے سماع کی ہے اب مقابلہ روایات صحیحہ اثبات میں خبر نفی رویت امام کی انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطے کہ صورت تمانع فیما بین اثبات مقدم ہے اور نفی کے مین کہتا ہون توضیح اسکی یہ ہے کہ اخبار عن النفی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہو اور مرتبہ شہادت علی النفی غیر معتبر خصوصا مقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہے اسیطرح اخبار نفی ملاقات و رویت امام صحابہ سے مقابلہ اخبار اثبات ملاقات و رویت مین ساقط اور لغو ہے جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار

امام نووی سے قال فی مسلم الثبوت المثبت مقدم علی النافی کما فی الشهادة عند الکرخی والشافعیة انتہے
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطے کہ عدم اور نفی
اشیا مین اصلی ہے جس وقت کوئی امر مثبت اس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پھر مقابلہ اس مثبت مین جب کوئی
نافی پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کے ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئے کہ پہلی مثبت نے نفی اصلی کو نسخ کیا
اور پھر نافی جاری نے جس وقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہولیتا اور اسکو نسخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آویگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سے پرہیز کرتے ہین اور ایک وجہ ترجیح
مثبت کی یہ ہے کہ مثبت مشتمل ہے زیادت علم پر نفی اور مثبت علم لیتا اولی ہے غیر سے جیسے مقابلہ جرح و تعدیل مین
جرح کو ترجیح دیتے ہین بسبب اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہ ہے کہ نافی موکد ہے نفی اصلی کا اور مثبت موسس
امر جدید کا اور تاسیس اولی ہے تاکید سے قال فی التلویح او تحصیل للثانی اولی لئلا یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی الاصلی
ثم النافی للاثبات و ایضا المثبت مشتمل علی زیادة العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل تحصیل الجرح اولی ولان المثبت
موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہے لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے ان وجوہ
سے جب ہے کہ نفی مبنی اور معتمد اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطے کہ جس وقت نفی معتمد علی
الاثبات ہوئی تو نفی صرف بوجہ اثبات سے مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بسبب اعتماد اور استناد کے
طرف اثبات کے مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہان اہل تحقیق واسطے ترجیح
محتاج ہوے طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقا اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل
اختیار کی قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات تقدیم الجرح علی التعدیل کخبر ترجیح
بریرة حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومة فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیلہ تعارضا وطلب
الترجیح کالاحرام فی تزوج میمونة نفیا للحل اللاحق علی الاشہر بدلیل علیہ ہیئة مخصوصة فعارض روایة تزوجہا وہو
حلال انتہے بقدر الحاجة یعنی مختار یہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہے یعنی جیسی اصل مین شے تہی مخبر نے
اسے عدم اصلی پر بنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثل اہتمام حکایت خبر کا نکیا تو اسوقت مین ترجیح
اثبات کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجاتی ہے اسلئے کہ خبر تعدیل کی مبنی ہے اوپر
اصل حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہے اور خبر جرح کی مثبت ہے امر عارض زائد کی جیسے خبر حریت مغیث زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہے اور خبر عبدیت کی نافی ہے اور مبنی ہے اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اس

مین وہ عبد تہی اب خبر اثبات حرمت کی مشتمل ہو دو امر زائد کو اور خبر نفی کی متمسک ہو دو اصل حال سے کہ وہ عدم عبدیت اونکی مسلم ہو پس خبر اثبات حرمت کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے اور وہ دلیل ظاہر ہو کر تو اثبات سے معارضہ کریگی اور ترجیح کے لئے وجہ تلاش کیجاویگی جیسے خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کی بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام مین اونسے نکاح کیا اور بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تہے اور بعد اسکے حلال ہوئے اور نکاح حالت حلال مین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونیکی وقت نکاح کے بعد احرام کے نزدیک فریقین کے مسلم ہے امر زائد عارضی کی اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہے حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلم فریقین کے متمسک ہے دلیل پر اسواسطے کہ احرام کی خبر دینے والے نے بہیئت مخصوصہ محرم کے دیکہکر خبر احرام کی دی ہے ورنہ بغیر ہیئت محرم کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یعنی اس جگہ معارضہ اثبات ہی اور ترجیح کے لئے قوت رواۃ وغیرہ کی طرف رجوع کیا پس بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام صحابہ سے مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر انسان مین باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سے نہیں ہوا کرتا اور سوا اس عدم اصلی ہونے عدم کے اور کوئی دلیل اور قرینہ محسوس جیسے ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ محسوس تہی موجود نہیں ہے اور خبر اثبات سماع ثبت امر زائد کی کہ وہ سماع ہے پس لامحالہ اس جگہ خبر اثبات سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجاویگی یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے جو مسند امام کی فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ فاختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احدی وتسعین وقیل سنۃ ثلث وتسعین وقیل ثلث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشر سنین بالاتفاق وعند البعض ثلثین فای مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کے باتفاق رواۃ دس برس سے زیادہ تہی اور بعض کے نزدیک تیس برس کی تہی پس کونسا مانع ہی بیچ روایت کرنے امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کی کہ بسبب اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کی معارض اثبات قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کے اوپر امر جدید زائد کے راجح اور مقبول اور خبر نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطے معارضہ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور یہی مقصود ہی کلام علامہ بلاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہ ہے والمثبت مقدم

على النافي يعنی مثبت خاص اس محل مين مثبت سماع زائد ہے اور نافی خاص یہاں پر معتمد اور مبنی کسی دلیل اور قرینہ
محسوسہ پر نہین پس نافی کو اس جگہ صلوح معارضہ مثبت نہین ہے اور لا محالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور
خبر نفی مرجوح اور کالمنفی ہوئی اور اس تحقیق سے کھل گئی غلطی اس کلام مؤلف معیار کی وما قال محمد امين
بعده قال بعض الفضلاء وقد قال العلامة طاش كبرى في شرح القول الصحيح في اثبات سماعه المثبت
مقدم على النافي فعجيب من شأنه ان لم تحمل على انه نقله لا على وجه التعويل عليه كيف وان المثبت انما
يكون مقدما على النافي اذا كان النافي نافيا بالاصل واما اذا كان مما يعرف بالدليل فلا يصلح المعارضة
للمثبت انتهى یعنی یہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا سے نقلا عن العلامہ طاش کبری اگر یہ
حکایت صرفہ نہو بلکہ بطور اعتماد وقبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سے اسواسطے کہ تقدیم
مثبت کی علی النافی ہر جگہ نہین ہوتی ہاں جس جگہ نفی معتمد ہو اور کسی دلیل کے تو وہان معارض اثبات
ہو جاتی ہے بعد اسکے بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہے اور وجہ غلطی کی یہ ہے کہ الف
ولام جو مذکور ہے قول علامہ طاش کبری مین اور داخل ہے اوپر مثبت کے وہ واسطے عہد خارجی کے ہے اور اس سے
اشارہ ہے طرف مثبت خاص کے کہ وہ سماع ہے امام کا انس رضی اللہ عنہ سے اور اسیطرح نافی سے مراد نافی خاص ہے کہ وہ نافی
سماع ہے اور یہ تشریح مذکور ہونا ان دونون کا صحیح ہے عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق وسباق کلام اور مہملہ کرنا قضیہ کا
کہ وہ ملازم ہے جزئیہ کا موید ہے اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول مین کہتے ہین اوس خبر کو جو کہ دلالت
کرے اوپر تحقق امر زائد کے کما قال في نور الانوار والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى
وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل انتهى وهكذا في التلويح وغيرہ پس مثبت اور نافی نام ہو گئے دو شے
کے اور معنی اصلی اسم فاعل سے کہ ذات من له الاثبات اور ذات من له النفی مطلقا تھے اوسمین ملحوظ نہ رہے
تو اسواسطے ہم نے لام داخلہ کو اوپر اوسکے لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت نافی کو
بمعنی اصلی اسم فاعل کے مان لین اور لام داخلہ کو اوپر اوسکے بمعنی الذی کہین تو بھی بقرینہ سیاق
وسباق مراد موصول سے وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ لام عہد سے کیا تھا لین گے اور کچھ قباحت
معقول لازم نہ آئیگی فافہم اب غور کرو کہ منشا تعجب مؤلف معیار کا سوا اسکے کہ قواعد ضروریہ صرف
ونحو ومعقول سے مناسبت نہین تھی کیا کہا جاوے ورنہ قضیہ مہملہ کو جو ماتل ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے کلیہ سے اور لام
عہد کو لام استغراق سے علیحدہ کرتے اور قرائن سیاق وسباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان سمجھتے

وما قال محمد امين بعده قال بعض الفضلاء وقد قال العلامة طاش كبرى في شرح القول الصحيح في اثبات سماعه المثبت مقدم على النافي فعجيب من شأنه ان لم تحمل على انه نقله لا على وجه التعويل عليه كيف وان المثبت انما يكون مقدما على النافي اذا كان النافي نافيا بالاصل

واذا كان مما يعرف بالدليل فلا يصلح للمعارضة [illegible] في السماع [illegible] بالاصل فيقدم الاثبات [illegible] كان مما يعرف [illegible] انتهى وهكذا في الاصول

اور یہ کلام مولف کا قاقول ستفرحاصل ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام من انس بان یکون ثابتا مستمرا من
یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من اہلہا فکیف لغماتہ انتہی ثمرہ ہی اوسی جہلی کا اور دال ہے اوپر
کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہ کسنے دعوے کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہے اور کلام سابق سے یہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مولف معیار اوسکے دیے دفع ہوے اب ہمنی موافق
قول مولف کے یہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کی نہین ہے لیکن مثل خبر عبدیت زوج
بریرہ کی ہے اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تہی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیسا کہ مولف
نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تہی وقت ولادت سی مین سماع تک اور خبر سماع امام کی خبر
کردال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہے اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ
ظاہرہ پر مستند نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسے خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض خبر حریت
نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر ثبت واعتقت وزوجہا عبد ثابت وہذا النفی مما
یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہ جو مولف نے کہا ہی ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ فکما ان الاحرام
نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی کلام غیر مفید ہے
اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہے تو مسلم ہے لیکن اس سے مدعا
مولف حاصل نہین اسلئے کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہ فرق ہے کہ خبر احرام
دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہے پس صلاحیت معارضہ مثبت رکہتی ہے اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ
معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکہتی اور اگر مولف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی شنکے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہے تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہے اسلئے کہ ہیئت
محرم دلیل اور قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور عدم سماع
کیلئے کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہے پس یہ تفریع مولف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ
نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہے لیکن اسپر یہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت یعنی صرف ہے
اسلئے کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کرسکیگی پہر بلاتامل ترجیح خبر اثبات سماع کو
ہوگی اور یہ جو مولف نے اپنے کلام فاسد پر یہی کہا ہے ثم الترجیح عندنا انما تحرف فیہ للثانی لان مدرک السماع

عن النبي على الاحاديث الملفقة الموضوعة انتهى بلفظ ناسد على الفاسد ہے اسواسطے کہ ترجیح کیلئے قوت رواۃ دیکھی جاتی ہے کہ اولًا نفی معارض اثبات ہو اور نص میں نفی کو صلح معارضہ اثبات کہاں ہے دوسرے یہ کہ دعوے موضوعیت احادیث مرویہ امام کا اسکی ہی صحیح نہیں اسلئے کہ غیر موضوع • دو احدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا ستر خامہ مرس بیان میں آچکا اور سدم تدبر اور تحریف مؤلف جلوہ عیان ہو چکا اس دعوی موضوعیت اوسکی کا کیونکر قابل التفات ہو اور باقی دو حدیثیں جو ہیں اونکی موضوعیت کے اثبات میں مؤلف نے قول علامہ محمد امین نقل کیا ہے جسکا حال مفصلا سامعین مصنفین کو گوش زد ہوا اب اس کلام سے موضوعیت کسطرح ثابت ہو گی ثالثا یہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا عبث ہے اسواسطے کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث ثلثہ دیکھتا اوس احادیث سے سماع امام کی خبر دیتا اور یہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع جس کی صحابی مخصوص سے ہی اور علی التسلیم یہ احادیث باسناد امام موضوع ہیں اور اسناد مغایر سے موضوع ہونا مسلّم بالجملہ یا نحن فیہ میں خبر اثبات زیادتہ براہین قطعیہ کے ترجیح پاتی اور خبر نفی سماع لائق التفات نہوئی اور علاوہ معترضین کی اوپر ناظرین مصنفین سے واضح ہوئیں اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہونچا اور یہی ممکن ہے کہ مثبت اور نافی سے یہاں مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات اہل الاصول فقہ سے کچھ بحث نہیں تصریح کرتے ہیں کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہے مطلقًا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری فی باب التراویح ورواية المثبت مقدم على النافي انتهى وقال الطيبي فی شرح المشكوة اذا تعارض النهي والاثبات فالاثبات اولى نقله العلي القاري في المرقاة تحت حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صائما في العشر الاول من ذي الحجة انتهى وقال العلامة محمد الشامي في سبل الهدى المعروف بالسيرة الشامية روى الامام احمد والترمذي وحسنه انما قيل له ربط البراق اخاف ان يفر منه وقد سخره عالم الغيب والشهادة قال البيهقي والمثبت مقدم على النافي يعني من اثبت ربط البراق في بيت المقدس معه زيادة علم على من نفي فهو اولى بالقبول انتهى وكذا في شرح نخبة الفكر وغيره والله سبحانه الموفق وهو يحق الحق ويهدي السبيل **قوله** ہر چند کہ بعد سمع کے ملاقات امام کے **اقول** جسوقت تابعی ہونا امام کا ساتھ روایت جابر کے جو نیز کور ہی تہذیب الاسما میں اور روایت امام ثانی کی جو مقبول اور منقول ہے خود مؤلف معیار کی اور ساتھ روایت امام جلال الدین سیوطی کی جو منقول ہوئی تبیض الصحیفہ اور ساتھ کلام علامہ ابن حجر عسقلانی کی اور ساتھ بیان امام ذہبی کی اور سوا اسکی ثابت ہوا اب اگر یہ نقل جامع تہذیب الاسما اور امام ذہبی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت تعجب ہی تصحیح نپاوی تو کچھ نقصان ثبوت تابعیت امام میں کہ اصل مدعا ہے

صاحب تنویر الحق پر لازم نہیں آتا دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اسپر کوئی برہان مفید مدعا
قائم نہیں کی بلکہ یہ کہدیا جو چاہے تہذیب الاسماء میں دیکھلے اور تھوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کر دی ان دونوں امروں سے اثبات غلطی نہوا اسواسطے کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسماء دیکھیگا
اور وہیں سے نقل نہ پاویگا تو یہ امر ثابت ہوگا والا نہیں اور تھوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سے کب ثابت ہوتا ہے
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی میں نہیں ہے تیسرے یہ کہ یہ کلام مؤلف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب
الاسماء اور تاریخ یافعی سے غلط ہے اور اس دعوے پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کے قابل
وارد نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ تمام اعتراض نزدیک ارباب بحث کے تین ہیں ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ
اور ان تینوں سے ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا اول نہ اسلئے یہ نسبتا ماخذ کرنا عدم توجہ المنع حینئذ علی
المدعی کما تقرر فی المعارضہ کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات یعنی اور اگر
جا دی کہ نقل ناقل متضمن ہے دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کے اثبات
غلطی بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہیں گے کہ معارضہ عبارت ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم کے
پس جبتک خصم نے اقامت دلیل نہیں کی معارضہ متوجہ نہیں ہو سکتا اور تضمین دعوی صحت التزام علی تقدیر
التسلیم بھی مستلزم صحت رد ومعارضہ نہیں چہ جائیکہ دعوی تضمین غیر مسلم اور یہ برہان مزعوم اسی انجام اور
ناتمام ہو پس سوا طلب تصحیح نقل کے ارادہ مؤلف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہیں دوسرے جو
دعوی محال ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ وعبد اللہ بن انیس سے مؤلف معیار نے کیا اور اسکے
اثبات میں قول علامہ شامی لکھا ہے اور کلام نووی تہذیب الاسماء سے نقل کیا انکا حال یہ ہے کہ
زیادہ کلام علامہ شامی کا نقل نہیں کیا اور وہ بات جس سے خیال محالیت محال ہوتا ہے اتنا نقل میں ترک کی
اب پورا کلام شامی سنو اعترض باثبات موتہ قبل ولادۃ الامام بستۃ من ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی
حنیفۃ عن جابر انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ
حدیث موضوع انتہی ابن حجر لکن نقل الطحاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر حجہ
سمعت ونحوہ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان
یقال انہ مشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی قول فی الحدیث المذکور ان کان موجودا فی مسند الامام فغایتہ
ما فیہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن جاہل لانہ علی عن

ملاقات اور روایت کرنا امام کا جابرؓ سے مروی ہے مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے کہ وفات جابرؓ کی ۷۸ھ میں ہے اور ولادت امام کی ۸۰ھ میں پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلئے حدیث مروی امام کو جابرؓ سے موضوع کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلاً عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ ارسال ہے بعینہ القعالی جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکھا ہے اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہو اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقاً محال ہی نہین اسواسطے کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے ۷۰ھ مین نقل کی ہے اور بعض نے ۸۰ھ مین الی غیر ذلک تو یہ ممکن ہے کہ قول ملاقات امام جابرؓ سے مبنی ہو اوپر روایت ۷۰ھ کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتے ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہو تو غایۃ الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے کی کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہین تو وہ جمع حدیث کرتے تھے اور نہ وضع کرنیوالو سے روایت کرتے تھے انتہے اور یہ کہنا کہ سن ستر کی روایت خطا غلط ہے اور روایت سن اسی کی قطعاً صحیح ہے قول ہے بلا دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور یہی ہے کہ ولادت امام ۸۰ھ مین ہے لیکن اختیار جمہور نے مرجوحیت روایت ستر کو مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مولف نے سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی لیس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہے اور یہ جو کہا ہے کہ اگر مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ نہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت سن ۷۸ھ کی وفات جابرؓ مین اختیار کرے انتہے بیقاعدہ محض اور دائرہ بحث سے خارج ہے اسلئے کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام جابرؓ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کے کی اوسکے ابطال مین مولف معیار نے دعوے محال ہونے ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابرؓ سن اوناسی مین ہے اور ولادت امام سن اسی مین ہے پس ملاقات امام جابرؓ سے محال ہے اوسکے جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ ولادت امام سن اسی مین ہے منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا سن ستر مین اختیار کیا اب جواب اس منع کا ساتھ جواز اختیار روایت ۷۸ھ کے مقابلۃ المنع بالمنع ہے وہو باطل عند اہل التحقیق کما لایخفی علی الماہرین دوسرے یہ کہ قاعدہ مقررہ اہل اصول و فقہ اور مقبول محققین یہ ہے کہ

جبتک قائل کے کلام کو تصحیح کر سکین کسی طور پر ہو تو درپے تغلیط نہوں اور تا بمقدور احتمال صحت ملاحظہ کرینگے
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع وتکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما رویناہ فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان
ولا یعتبر التساوی فیہما انتہی یعنی جسنے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات
عدم جواز کے جیسے تعین بیع ہر مثلاً مقابلہ دینار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین فی الجملہ بمین تو بجہت لینے درہم
ربوا کے مقابلہ آٹھ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہوگی اور سوا اسکے بہت ہین لیکن واسطے صحیح تصرف اور
اصلاح کلام قائل کے تا بمقدور مراعات اسکی ضروری ہے اس احتمالات عدم جواز کی طرف التفات نکیا بلکہ
احتمال مقابلہ درہم کو ساتھ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھ دس درہم کے کہ اس صورت مین بیع جائز ہو
لیا تا کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو علی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کی بدلے دو دینار اور ایک درہم کے
حملاً علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگے اور احتمالات عدم صحت کیطرف التفات
نکرینگے پس موافق معیار جو خلاف ضابطہ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط ہی احتمال تغلیط کا
کرو در صورت موجود ہونے محمل صحت کے احتمال ضعیف ہوسکا قابل اضعافہم اور لائق اقتضاء عقول نہین اور حسب
تحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم ملاقات امام
جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالی عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہے بعینہ القسال مبنی اور بلا وجہ حق اور قول
کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھ نقل موضوعات کے بنائے فاسد علی الفاسد ہے اور بر تقدیر
تسلیم اس امر کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہے کلام صاحب بستان المحدثین
کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہوگا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین اور کوئی اور شخص
اونکی مرویات کو جمع کر لے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ من
ہذا الغلوات نزدیک اہل عقل کے یہ ہے کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہوگی ہرگز موضوع
کہنا حدیث کا صحیح نہین اور متنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی وغیرہ
پس موضوع کہنا بلا وجہ ہے اور بہر گاہ ولادت امام مین موجب روایت سن ثمانین اختیار کی جاے اگر روایت عبد اللہ بن
انیس کی وفات عبد اللہ بن انیس برس چوہتر مین اختیار کیجاوے تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہوگی اور ممکن ہے
کہ چار برس کا لڑکا امام لوز قاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کر لے اور لایم طوع مین ہو نجاوے اور سماع صحیح ہے

کما مر عن جامع الاصول وغیرہ اور یہی تاویل مذکور علامہ شامی بن سبکی ہی ورنہ کوارد ہیں اور نہیں تفصیل اوسکی یہ ہے کہ صاحب شامی فرماتے ہیں اخرج بعضہم بسندہ الی الامام انہ قال ولدت سنۃ ثمانین وقدم عبد اللہ بن انیس صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکوفۃ سنۃ اربع وتسعین ورایتہ وسمعت منہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حبک الشی یعمی ویصم واعترض بان فی سندہ مجہولین وبان ابن انیس مات سنۃ ۵۴ واجیب بان فی اعلام الصحابۃ خمسۃ من الصحابۃ فلعل المراد غیر الجہنی وردبان غیرہ لم یدخل الکوفۃ انتہی یعنی بعض اہل حدیث نے روایت کی ساتہ سند اپنی کے امام تک یہ بات کہ فرمایا امام نے کہ میں پیدا ہوا سن اسی میں اور عبد اللہ بن انیس آئے کوفہ میں سن چورانوے میں اور میں نے انکو دیکہا اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی مجہول ہیں اور یہ بہی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے سنہ ۵۴ میں وفات پائی اور جواب میں کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہے شاید یہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہوں عبد اللہ جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہیں گیا اب اس جگہہ غور کرنا چاہئے کہ پہلا اعتراض جو ساتہ مجہول ہونے دو راویوں کے واقع ہوا جواب اوسکا یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم جہالت کے ہم کہتے ہیں کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہیں ہوتی اسلئے کہ حکم جہالت اور مستور الحال راوی کا یہ ہے کہ حدیث میں اوسکے توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والتحقیق ان روایۃ المستور ونحوہ مما فیہ الاحتمال لا یطلق القول بردہا ولا بقبولہا بل یقال ہی موقوفۃ الی استبانۃ حالہ کما جزم بہ امام الحرمین ونحوہ قول ابن الصلاح فی من جرح بجرح غیر مفسر انتہی پس حکم کرنا ساتہ وضع حدیث کے فقط جہالت راوی کے سبب سے سراسر جہالت ہے بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتہ اسناد مذکور کے توقف ہے حتی کہ حدیث ساتہ روات ثقات معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہونچیگی اور احتجاج میں مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول ما یتوقف فیہ کحدیث المستور الذی رجحہ کثرۃ الطرق فہو الحسن ایضا انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وہو قسمان احدہما ما لا یخلو اسنادہ من مستور ولم یتحقق اہلیتہ ولیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظہر منہ سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفا بروایۃ مثلہ او نحوہ من وجہ آخر انتہی اور حدیث مذکور میں یہی حال ہے کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع میں ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہے اور مختصر مقاصد حسنہ میں شیخ عبد الباقی زرقانی فرماتے ہیں حبک الشی یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ میں ملا علی

قاری فرماتے ہیں تبتک الشی تعمی وتصم رواہ ابوداؤد وقد بالغ ابن معانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی
وکیف سکوت ابی داؤد علیہ لیس بصریح۔ لاشدید الضعف فھو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود
ہونیکے ساتھ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب دیکا نقل کیا کہ شاید یہ عبداللہ بن انیس اور
ہوں سوا جہنی کے اور یہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبداللہ جہنی کے اور کوئی عبداللہ کوفے کو نہیں گئے
اس تاویل پر وارد نہیں اسلئے کہ یہ دعوی ہے بلا دلیل اسلئے کہ جسکو تفصیل احوال اور تفتیشات یا تخریج عبداللہ
بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کے اور کو نہیں پس حکم
عدم دخول کوفہ کا سوا عبداللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہیں چاہیے کہ جبتک بیان
اجماع نہ قائم ہو کلام حافظ کے لئے محامل صحت تلاش کریں اور بلا بیان وجہ تغلیط و تخطیہ کر بیٹھنا
اور محامل امکان صحت کو چھوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہے اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہیں
سن اسی میں پیدا ہوا اور سن چورانوے میں عبداللہ بن انیس سے ملاقات کی یہ امر واضح ہے کہ عبداللہ
ابن انیس غیر ہیں جہنی کے اب دیکھو یہ کہنا کہ جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام کے
وفات پاچکے تھے کیونکر لائق استماع ہو اور عائشہ بنت عجرد کی صحابیت میں اقوال مختلف ہیں منذری نے
وغیرہ میں اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت میں کلام کرتے ہیں
کما صرح بقولہا فی رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر و ذہبی کو تسلیم کریں تو تابعیت امام میں کیا
نقصان ہے اسواسطے کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی منتفی
ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت روایت حدیث صحابیت عائشہ بنت عجرد پر موقوف
اور مبنی نہیں ہے کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاوے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زمان سے
مروی ہیں اور مردود نہیں اور اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کے لازم نہیں کما لا یخفی علی الماہرین نفی صحابیت بنت
عجرد پر مبنی کرکے حدیث مروی امام کو اوسی مردود کہدینا سراسر بے انصافی ہے **قولہ** اور روایۃ ابن الاسقع کی
ملاقات عقلاً محال نہیں تو عادۃً تو محال ہے اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل میں صریح دوسری دلیل ہے
اقول پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو
تا بطلان دعوی مؤلف معیار کھلجاوے بعد اسکے کلام ابطال دعوی محالیت میں کیا جائیگا حافظ الحدیث
ابن حجر فرماتے ہیں کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثیں پہلی لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

الله دیتبلیک دوسری وہ تا زبیک ال مالاتزبیک کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس او ثلاث او ست وثمانین
سیوطی وروی الامام عنہ حدیثین لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک ودع ما یریبک الی
مالا یریبک والاول رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر
انتہی اور مسند خوارزمی میں بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہے اب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور
روایت امام کے واثلہ سے ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیہ کا لغو اور بےمعنی ہو چکا لیکن چونکہ موت
اسمین بیان رازی بتقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن تراسی میں جو منقول ہے سعید بن خالد سے بقول امام نووی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہیں قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی
لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنے کے واصحیح ہو الاول کو نقل کیا اب بنا بر روایت
اتفاقی ابن حجر اور نووی کے عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء
کے سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونوں تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہے اور اسمین کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہیں ہوتا البتہ سامع کو
اور فہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن میں ممیز اور ہوشیار اور فہم خطاب
ہو جاتے ہیں خصوصا امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہے حال محمد بن الربیع میں کما نقلنا سابقا عن مقدمۃ
جامع الاصول فتذکر اور اسی طرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں اور وجیہ الدین علوی
اوسکی تائید اور توضیح شرح میں کرتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ حفظ روایت کے لئے تمیز کافی ہے
اور تعیین عمر ضروری نہیں کما قالوا ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء واختلف فیہ
فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون خمس
انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر میں کس طرح محال عادی ہوگا اور یہ کہنا کہ اس تھوڑی
عمر میں امام دمشق کو کیونکر گئے یہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہے اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہے کہ

چار چار دن کے بعد اپنے اہلین کو انہیں کپڑوں کی میت میں سے دین نازل جانتے ہیں پس کیا
بعید ہے کہ امام صاحب کسی کی میت میں مشق کو سکے ہوں یا انا نسی اللہ تعالیٰ عنہ کس کت
کئی ہوں اور پانچوا امام صاحب ہی موجود ہوں اور سماع حدیث کیا ہو عبداللہ بن حارث جزء
کی ملاقات امام سے سولہویں برس میں ہیا اور صاحب تنویر الحق نے طحاوی سے نقل کیا
تھا یہ مضمون تقریب کے خلاف ہے مؤلف تنویر قائل ہے تنزم صحت مضمون انکی نہیں اعتراض
شامی اور بن جابر وسیاہ اور بھی مؤلف تنویر الحق کا یہ ہے کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون
نقل کو ثابت کرے البتہ مطالبہ اسکا ساتھ طلب تصحیح نقل کے صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مؤلف معیار
مسلم رکھتا ہے پس مدعیہ مؤلف تنویر کی ساتھ اثبات مضمون نقل کے بحث سے خارج ہو یا آنکہ
ان جوہری اور خصوصیات میں نہیں ذکر کیا بلکہ واہیات میں ذکر کیا ہے کما نقلہ ابن خسارہ نذکرہ و
ہم تقریب سے نقل کر چکے ہیں کہ لفظ واہی سے اشارہ ہے بطرف صحت حدیث کی اور انت بطرف ضعف کے
پس حاصل یہ ہوگا کہ یہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک صحیح اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی
و بنا بر قول ضعیف اسکی قبول ہوگی اسواسطے کہ فضائل اعمال اور مناقب میں حدیث ضعیف مقبول
ہو جاتی ہے اور حکم نہیں مردودیت حدیث کا صحیح نہیں قال الشیخ عبدالباقی الزرقانی فی مختصر المقاصد
الحسنۃ للسخاوی و الضعیف کالمرسل یعمل بہ فی الفضائل و یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین جب اگر ہم عدم
ملاقات امام عبداللہ بن حارث بن جزء کی مسلم رکھیں تو پھر بھی اصل مدعا میں کہ وہ ثبوت تابعیت
امام ہے کچھ حرج اور نقصان نہیں اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہے اور حضرت نہ بھی
بعض جو اثبات مذکور ہوئے **قولہ** امام صاحب اس پر مصدق ہوجب ہوتے کتابی نے ... انہ
اقول عجب بے انصافی ہے کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہے با آنکہ اقوال مقبولہ اور نقول اسکے
اور کسے ہے تابعیت امام با صحیح طرق ثابت ہے کا مردود ہو اسلئے کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات
کفایت کرتی ہے اگرچہ روایت نہ ہو اور احوال امام میں تو روایت بھی روایات مقبولہ مؤلفین سے بخوبی
ثابت ہے قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وھا ھو فی شرحہ الصحابی من لقی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذھب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین
وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

رؤیتہ احد منہا الآخر ولو نحوہ لنقلہ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام نہتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لقی الصحابی کذلک انتہی مختصراً یس رویت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منتقد تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی تذکرہ ابن طاہر سے اور رویت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہے تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکے بعض روایات اخر مذکورہ سابق سے کہ ناظر غائر پر مخفی نہیں بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین تطویل کلام سے پیش نظر نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے بس بضرورت دوچار اور لکھتے ہیں علامہ محمد امین حاشیہ در مختار میں زیر ذیل قول در مختار وصح ان اباحنیفۃ سمع الحدیث الخ کے فرماتے ہیں قال البعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتابا حافلاً اما ان الصحابۃ الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً من ذلک ولو کان نقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لایخلو من کذاب فاما رؤیتہ لانس وادراکہ جماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لاشک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ ردہ علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤیدہ ما قال العینی قاعدۃ المحدثین ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم لذا فی عقد اللآلی والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار انتہی مختصرا اقول اور یہی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی جسکی تفصیل گذر چکی والضاً قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و ما جرح فالمثبت مقدم علی النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو ینفی ذلک مجزوم بہ وعدم علم الاصل لاینفیہ وقوع ثبت کہ جازم فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصرا اور یہی علامہ شامی نے ابن حجر سے ذیل قول ملاقات امام میں ثبت تجرد سے نقل کیا ہے وزاد علی من ذکرہ ہہنا ممن روی عنہم الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنۃ ٨٨ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید ووفاتہ سنۃ احدی واثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنۃ ٩٦ انتہی اور ملا علی

۳۶

قاری رسالہ التشییع القضاۃ الحنفیہ مین فرماتے ہین فانہ ای الامام ابا حنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہے اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی مسند امام مین فرماتے ہین انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہے اب منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیۂ شریف کے ہوئے اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی ائمہ ثلاثہ کے بلند کیا اور آیۂ کریمہ والذین اتبعوھم باحسان الخ مین کہ مراد اوس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین ہین داخل ہو قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل اعلے واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہے ثم قال بعد ما اطال الکلام ناقلا عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطا لم یشترط علیہم وہو الاتباع باحسان انتہے کما نقلہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی ائمہ مجتہدین کی بہت ہین کہ ذکر اونکا مفضے الی التطویل ہے لیکن فضیلت خاص تابعی ہونیکی کہ جسین بحث تہی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ ایساؔ کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہونچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مؤلف درجوابات مخرفات اوسکے سے اور احادیث موضوعہ منقولہ مؤلف سے ہمکو کچہہ بحث نہین اسواسطے اوسکے رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربعہ بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت پرور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہین لیکن بعض کو انمین سے اللہ تعالی نے بعض فضائل کے ساتہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتہ فضیلت تابعیت کے اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی سے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی میزان مین فرماتے ہین روی الامام ابو جعفر الہرماوی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطا وابعدہم عن القول بالرائ فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضا وروی الہرماوی ایضا عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال دخلت الکوفۃ فسألت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

فقلت من اعبد الناس واکثرہم تشتغلا فی العلم فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فما سالتہم عن خلق حسن من الاخلاق الحسنۃ الا وقالوا کلہم لا نعلم احدا تخلق بذلک غیر الامام ابی حنیفۃ انتہے اور اسیطح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہین اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہ نہین کہ تنقیص ہو اور ائمہ مجتہدین کی اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہ ہے کہ تعصبین منکرین جو فضائل وقعیہ امام کو بحیل و تدابیر اوٹھاتے ہین اور سودای اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکے دماغ مین لسا ہے اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر مسلمین منصفین کو اطلاع ہوجاے تا بلا وجہ وجیہ ورطۂ ہلاکت مین نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم سی الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سے یہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمیر ملا نے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سے مساوات اپنی اور نفی فضل دسکا ہوتا ہے تو امام کے کلام کو اس محل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان تابعیت کا ٹہرایا ہے اور یہ مقصود نہین کہ یہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہے اوپر بیان تابعیت کے یا اس کلام کا محل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسے شبہات کیکہ قلت فہم و تدبر شاک پر گواہ عدل ہین اور ثبوت تابعیت امام ساتہ نقول مقبولہ مؤلف معیار و بروایات مذکورہ مؤلف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لا چکا بکمال قوت ثابت ہوچکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسے امر محقق او ثابت کی لئے احتیاج طرف ورا دلہ کے کیا ہے پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** یہ سب واہیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کی نزدیک معتبر ہے اور مؤلف معیار بہی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکھکر اونکے کلام سے جابجا استناد کرتا ہے انہین ثقات معتبرین نے یہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسے امام نووی نے تہذیب الاسما مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دو چار نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکہتے ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھلے اور سوا مذکورین کی ہزارون علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہ امور نسبت امام صاحب کے نقل کرتے ہین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہ امر بہت واضح ہے قال الامام النووی

فی تہذیب الاسماء عن سفیان بن عیینة قال ما قدم مکة فی وقتنا رجل اکثر صلوة من ابی حنیفة وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفة لا ینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفة
یسمی الوتد لکثرة صلوته وعن زافر بن سلیمان قال کان ابو حنیفة یحیی اللیل برکعة یقرء فیہا القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفة صلوة الفجر بوضوء العشاء اربعین سنة وکان عامة اللیل
یقرء القرآن فی رکعة وکان یسمع بکائه حتی یرحمه جیرانه وحفظ علیه انه ختم القرآن فی الموضع الذی
توفی فیه سبعة آلاف مرة وعن الحسن بن عمارة انه غسل ابا حنیفة حین توفی وقال غفر الله لک
لم تفطر منذ ثلاثین سنة ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنة وقد اتعبت من بعدک وعن
ابن المبارک ان ابا حنیفة صلی خمسا واربعین سنة الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القرآن
فی رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفة سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابو حنیفة لا ینام
اللیل فقال ابو حنیفة واللہ لا یتحدث عنی بما لا افعله فکان یحیی اللیل صلوة ودعاء وتضرعا انتہی مختصرا
انتہی بحاجته اور اسی طرح باقی کتب مذکورہ میں ساتھ کچھ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کے مرقوم ہے
اور علامہ محمد امین رد المحتار میں فرماتے ہیں عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامه اللیل وتہجده
وتعبده ای ومن ثم کان یسمی الوتد لکثرة قیامه باللیل وتہجده وتعبده بل احیاه بقراءة القرآن فی رکعة
ثلاثین سنة وکان یسمع بکائه باللیل حتی یرحمه جیرانه ووقع رجل فیه عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی
رجل صلی خمسا واربعین سنة خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی رکعة وتعلمت ما عندی
من الفقه منه ولما غسله الحسن بن عمارة قال رحمک الله وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنة ولقد اتعبت
من بعدک وفضحت القراء انتہی اب غور کی جگہ ہے کہ مؤلف معیار ان امور کو واہیات کہتا ہے کو ہم
کہتا ہے اور اگر منقول ان اکابرین کی واہیات ہیں تو تمام روایات متداولہ منقول مقبولہ مؤلف معیار کی
جو انہیں اکابر سے منقول ہیں واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مؤلف کا قابل اعتبار رہیگا بلکہ وہ ساری
روایات احادیث وفقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی منقول پر مبنی ہیں کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہیں کہ
واہیات کہنے والا منقول ایسی ائمہ دین کا اپنا مذہب کس کی روایات سے درست کرتا ہے یا مدعی حق والعامی ہے
اور ابطال ان منقول کا ساتھ دلیل تراشیدہ مؤلف کی یعنی بدعت شہیر اگر دلیل ہے کمال نافہمی کی ہے اگر
بالفرض اگر دلیل مؤلف تمام ہو جاے اور گوہر مدعای مزعوم مشت خاشاک سے اوسکی ہاتھ آئی تو بھی کیا

یہ ہوگا کہ یہ امور بدعت شنیعہ مین نہ یہ کہ بقول ان اکابر کی جہوٹ ہو جائین غایت یہی کہ نعوذ باللہ منہا
حضرت امام ہبتی قرار پائین گی لیکن قول غلطی نقل کا ساتہ ایسی براہین باطلہ مزعومہ کی اسکی معنی یہ ہے
اور یہی کلام مولف کا اسجگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کی معارضہ ہوگا اور ہم بیشتر کتب مناظرہ سی کر
نقل کر چکی ہین کہ نقل پر معارضہ بلکہ نقض و منع وارد کرنا بہی صحیح نہیں آوجہ یہ کہا ہی کہ امام کی تو یہ شان ہین
ہی کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو انکی طرف نسبت کیا جاوی عجب بے معنی کلام ہی اسلئے کہ جنکو خود
مولف معیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسے ہی ہین وہی حضرات ان
امور کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون سی ہونگے
اب سمجہو کہ بدعت ٹہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ مجتہدین
اور مسلمین ابرار کی اسلئے کہ بدعت لغۃ مین کہتے ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے
اور اصطلاح اہل شرع مین کہتے ہین اس عمل کو جو زمانہ وجود با وجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین
نتہا اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت اور اجماع امت اور
قواعد دین کی اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا
ہوتا ہی اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہو اور مخالف کتاب
و سنت نہ پڑے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور
نہ مستحق ذم ہی ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال
فی الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر
من عمل بہا وجمع ابو بکر وعمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال
النووی البدعۃ کل شیء عمل علی غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر
کتاب القواعد البدعۃ اما واجبۃ کتعلم النحو لفہم کتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین
اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجیۃ والمجسمۃ والرد
علی ہولاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث
الربط والمدارس وغیرہا ما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والکلام فی دقائق التصوف واما المکروہۃ کزخرفۃ المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیۃ واما المباح
کالمصافحۃ عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیۃ واما عند الحنفیۃ فمکروہۃ والتوسع فی لذیذ المآکل والمشارب
والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلف فی کراہۃ بعض ذلک قال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ ما احدث
مما یخالف الکتاب والسنۃ والاثر والاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا من ذلک
فلیس بمذموم وقال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی قیام رمضان نعمت البدعۃ ہذہ ہذا آخر کلام الشیخ النووی
فی تہذیب الاسماء واللغات انتہی وقال العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم
یکن معروفا فی کتاب ولا سنۃ ولا اجماع الابتداع اذا کان من اللہ سبحانہ وحدہ فہو اخراج الشیء من
العدم الی الوجود وہو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی اللہ تعالیٰ فاما الابتداع من المخلوقین فان
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ
وحض علیہ او رسولہ فہو فی حیز المدح وان لم یکن مثالہ موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فہذا
فعل من الافعال المحمودۃ لم یکن الفاعل قد سبق الیہ ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع بہ
لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد جعل لہ فی ذلک ثوابا فقال من سن سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا
واجر من عمل بہا وقال فی ضدہ من سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا وذلک اذا
کان فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی
صلوٰۃ التراویح نعمت البدعۃ ہذہ ولما کانت من افعال الخیر وداخلۃ فی حیز المدح سماہا بدعۃ ومدحہا لان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد صلاہا الا انہ ترکہا ولم یحافظ علیہا ولا جمع الناس علیہا فمحافظۃ عمر علیہا
وجمع الناس لہا وندبہم الیہا بدعۃ لکنہا بدعۃ محمودۃ ممدوحۃ انتہی وقال الشیخ علی المتقی فی جوامع
الکلام البدعۃ منقسمۃ الی واجبۃ ومحرمۃ ومکروہۃ ومباحۃ والطریق فی ذلک ان تعرض البدعۃ علی قواعد
الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فہی واجبۃ او فی قواعد التحریم فمحرمۃ او فی الندب فمندوبۃ او المباح
فمباحۃ انتہی مختصرا وہکذا فی الطریقۃ المحمدیۃ للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر ومصباح الزجاجۃ
شرح سنن ابن ماجۃ والطیبی شرح المشکوٰۃ واللمعات وغیرہا مگر ہم نے بنظر اختصار وحصول مقصود بقیہ کی
عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہیں کیں پس اول تو یہ ہے کہ افعال ائمہ مجتہدین وتابعین
جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الخ سے ظاہر ہے بدعت کہنا

ضرر اخنہ دین مین ڈالنا ہے اسواسطے کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوے تو تقلید
انکی کیجائیگی اور اعتماد انکے اعمال پر ہوگا بلکہ افعال انکے داخل سنت ہین اسی سبب سے بعض علما
محققین فرماتے ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہے جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہو اور موافق تعریف
امام نووی اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتے ہین لیکن بدعت حسنہ ہے نہ سیئہ اور موجب
مدح و ثواب ہے نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس تولاف نجد جو اپنے زعم مین ان
افعال کو بدعت سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علما نے لکھا ہے کہ بدعت وہی ہے
کہ مخالف ہو حق متلقی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی اعنی البدعۃ اعتقاد
خلاف المعروف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزا
ہذا التعریف فی ہامش الخزائن الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین و انکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ و استحسان وجعل ذلک دینا قویما و صراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو کہ
اسکے جواز کی کوئی اصل کتاب و سنت اور اجماع امت سے پائی جاتی ہو وہ اس بدعت مخالفہ دین مین کیونکر
داخل ہوگا بالجملہ جونسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوے کسیکے تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھ افعال صحابہ کرام اور ساتھ تقریر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کھلجائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور سخت تعجب ہے
اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جنسے اوسنے بدعتیت عبادات مرویہ امام کے بربنا لئے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال انکا یہ ہے کہ پہلی حدیث اَحَبُّ الصَّلٰوۃِ اِلَی اللّٰہِ
صَلٰوۃُ دَاؤُدَ وَاَحَبُّ الصِّیَامِ اِلَی اللّٰہِ صِیَامُ دَاؤُدَ الخ سے یہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ
صلوٰۃ اور صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوٰۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسکے فرماتے اور صیام نوافل اسطور پر کرتے اسلیے
کہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے تھے
اور حال یہ ہے کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتے تھے اور کسی مہینے میں تین دن اور کسی میں زیادہ اور کسی میں کم رکھتے تھے اور احادیث
دال اس پر بہت ہیں ہم باعث خوف طول ذکر نہیں کیے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم اور اللہ تعالیٰ سے قرآن شریف
میں قیام شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ یَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰی مِنْ ثُلُثَیِ الَّیْلِ وَنِصْفَهٗ
وَثُلُثَهٗ پس عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع
ہوا تو یہ بات کھل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کو بہ نسبت اوروں کے پسند ہے
لیکن اس پسند ہونے سے نفی پسند ہونے اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کی لازم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ بعض
حیثیات سے عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہو اور بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسرے انبیاء اور کا بھی
درجۂ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہے جیسے وارد ہوا ہے عن ابن عمر قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ وعبد الرحمن رواہ مسلم دیکھو سبب ہونے اسم
عبد اللہ اور عبد الرحمن کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے یہ نہیں لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالیٰ کو محبوب نہیں
اور سوا ان ناموں کے اور نام رکھنا جائز نہیں ورنہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام
محمد اور احمد کیوں تجویز فرماتا قال ملا علی القاری فی شرح المشکوٰۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الخ قیل ای
بعد اسماء الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا باحب من اسم محمد فانی ترتیلھما
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہی اور یہی حال ہے
حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ان یلبسها الحبرۃ یعنی بہت پسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کپڑوں میں جسکو
پہنتے تھے چادر یمانی تھی اب اس سے یہ لازم نہیں کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نہ تھا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ثابت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تھا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابوداؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوٰۃ میں ان دونوں حدیثوں میں
تطبیق اس طور پر کی ہے کہ مراد یہ ہے کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند تھا
درمیان اور کپڑوں کے کہ وہ بھی بہت پسند تھے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ کپڑے بہت پسند

سنے تھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے حبرہ پسند تھی اور بعض حیثیات سے قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما سیاتی من ان احب الثیاب عندہ کان القمیص اما بما اشتہر من ان المراد فی مثلہ انہ من جملۃ الاحب
کما ورد فی کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی الصفۃ فالقمیص احب
الانواع باعتبار الصنع والحبرۃ احب الانواع باعتبار اللون انتہی اور اسیطور بہت حدیثین وال اس
مضمون پر وارد ہین کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر اونکا اور یہی بیان قاعدہ استعمال اسم التفضیل کا کہ متعلق
علم معانی ونحو سے ہے اور مفید تہا یہانپر ترک کیا ماہر ادیب و منصف بسبب خود سمجھ لیگا اور حق کو
باطل سے امتیاز دیگا اور اسیطرح حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ
سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض
نوافل کو بجہت ادائے حقوق ازواج مطہرات و مسلمین کے اور کبھی باعث شفقت و رفق مومنین کے
ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجالاتے دیکھین گے تو بجاذبہ شوق اقتدا
اتباع کرینگے پس ایسا اتباع مین اونپر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین فتور ہوگا کما قال فی
جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یواصل ونہی امتہ عن الوصال وقد ترک بعض
النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باانہمہ شوق عبادت اور ذوق طاعت کبھی کبھی
باعث اختیار ہوتا تہا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پاے مبارک ورم کر جاتے تھے اخرج
فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی تورمت قدماہ وفی اخرے
انہ صلی حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چہوڑنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام
ابد کو کہ بنظر مصالح کے تہا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح
اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اونکا عنقریب آتا ہے اور اقوال ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے
بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور یہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ
تعالی عنہ نے قسم کہائی تہی کہ مین تمام شب قیام کرونگا اور ہمیشہ روزہ رکہونگا اور عورتون سے
نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول
قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح النساء فسال عن میمونۃ فنزل

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی عثمان بن مظعون فجاءہ فقال یا عثمان ارغبت عن سنتی قال لا واللہ یا رسول اللہ ولکن سنتک اطلب قال فانی انام واصلی واصوم وافطر وانکح النساء فاتق اللہ یا عثمان فان لاہلک علیک حقا وان لضیفک علیک حقا وان لنفسک علیک حقا فصم وافطر وصل ونم رواہ ابوداود

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی أیمانکم انتہی اور تفسیر نیشاپوری میں مذکور ہے کہ عثمان بن مظعون
رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بہت سی باتیں رہبانیت کی جو خلاف سنت ہیں اختیار کرنا چاہی تھیں
کما قال عن عثمان بن مظعون أنہ أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبنی حدیث
نفسی عزمت علی أن اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء أمتی الصیام فقال ان
نفسی تحدثنی بالترہب قال ترہب أمتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوات فقال
تحدثنی نفسی بالسیاحة قال سیاحة أمتی الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسی تحدثنی
أن أخرج مما أملک فقال الأولی أن تکفی نفسک وعیالک وأن ترحم المسکین والیتیم وتعطیہ
ما فضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی أن أطلق خولة فقال الہجرة فی أمتی ہجرة ما حرم
اللہ تعالی قال فان نفسی تحدثنی أن لا أغشاہا قال ان المسلم اذا غشی أہلہ وما ملکت یمینہ
فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کان لہ وصیفا فی الجنة وان کان لہ ولد مات قبلہ أو
بعدہ کان لہ قرة عین وفرح یوم القیامة وان مات قبل أن یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمة
یوم القیامة قال فان نفسی تحدثنی أن لا آکل اللحم قال مہلا یا عثمان انی آکل اللحم اذا وجدتہ
ولو سألت اللہ تعالی أن یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی أن لا أمس الطیب
قال مہلا فان جبرئیل یأمرنی بالطیب وقال لا تترکہ یوم الجمعة ثم قال یا عثمان لا ترغب عن
سنتی انتہی مختصرا پس یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
سوا ترک سنت کے ان امور میں اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کی مضرت بھی ملاحظہ فرمائی
تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا لا ترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور
صیام ابد میں سوا ایام منہیہ کے نقصان غرض ہے سنت چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری
اس مضمون کو افادہ فرماتے ہیں حق لنفس الرفق بہا وحق الاہل فی القیام بمعیشتہم ومصالح حالہم
فلا تشغب نفسک بحیث تنقطع عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہی الحاصل عبادات نوافل
اللہ تعالی کی اس طور پر کہ جس میں اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد ہو جیسے قیام شب اور صیام
منقول امام ابو حنیفہ سے جائز بلکہ بعض مبتدئین شائقین کی نسبت اولیٰ اور بعض پر بنظر مصالح خارجہ
کے ضروری ہے اور نہی اوسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون میں وارد ہے

نہیں سمجھی جاتی اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص بھی اسیطرح بدعتیت اعمال منقولہ امام پر دلالت
نہیں کرتی ہو واسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عبداللہ بن عمرو کو بسبب احتمال
لحوق ضعف کی آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور شفقت کی تہا چنانچہ
حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یا عبداللہ الم اُخبر انک تصوم النہار وتقوم اللیل فقلت بلی یا رسول
اللہ قال فلا تفعل صُم وافطر وقُم ونم فان لجسدک علیک حقا وان لعینک علیک حقا
وان لزوجک علیک حقا وان لزورک علیک حقا وان بحسبک ان تصوم من کل شہر
ثلثة ایام فان لک بکل حسنة عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت علیہ فشدد
علیّ قلت یا رسول اللہ انی اجد قوة قال صُم صیام نبی اللہ داؤد ولا تزد علیہ قلت وما کان
صیام نبی اللہ داود قال نصف الدہر قال فکان عبداللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت
رخصة النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہے وقال العلامة العینی فی باب صوم الدہر ای فی بیان
صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم فی الترجمة لتعارض الادلة واحتمال ان یکون عبداللہ
بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ من تیضرر بسرد
الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب فی مطلق الصوم انتہے اور یہی فرمایا اور قول انک لا تستطیع
ذلک الخ کے قد علم صلی اللہ علیہ وسلم باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد تحقق لہ
ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالة الراہنة لما علمہ صلی اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ
المشقة ویفوت ما ہو اہم من ذلک انتہے اور امام مالک رحمة اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع
اہل العلم یقولون لا باس بصیام الدہر اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن صیامہا وہی
ایام منی ویوم الفطر ویوم الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح
موطا میں اس قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلة ولقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی وابن
خزیمة وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا وعلی بمعنی عن ای ضیقت عنہ قال
الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

ذنہ نسیق نذرہما بالعبادۃ وقال اہل الظاہر واسحاق واحمد فی روایۃ بکراہۃ صوم الدہر وقال ابن العربی
من المالکیۃ وشذ ابن حزم فقال من صام الدہر اثم لحدیث الصحیحین لا صام من صام الابد
مرتین لانہ ان کان دعاء فیا ویح من اصابہ دعاء المصطفے وان کان خبرا فیا ویح من اخبر عنہ
انہ لم یصم واجیب بانہ محمول علی من تضرر بہ او فوت بہ حقا ویؤیدہ ان النہی کان خطابا لعبد اللہ
ابن عمرو بن العاص وفی مسلم وانحی رضی عنہ انہ عجز فی آخر عمرہ وندم علی کونہ لم یقبل رخصۃ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فنہاہ لعلمہ بانہ یعجز واقر حمزۃ بن عمرو لعلمہ لقدرتہ بلا ضرر وبان معناہ
بحیث ان کونہ لم یجد من المشقۃ ما یجد غیرہ لانہ اذا اعتاد ذلک لم یجد فی صومہ مشقۃ ورد بقربۃ
الطیبی انہ مخالفۃ لسیاق الحدیث الا تراہ نہاہ اولا عن صیام الدہر کلہ ثم حثہ علی صوم داود
والاولی ان یخبر عنہ انہ لم یمتثل امر الشرع وبانہ محمول علی حقیقتہ بان یصوم العیدین وایام التشریق
وبہذا اجابت عائشۃ رضی اللہ عنہا واختارہ ابن المنذر وطائفۃ وتعقب بانہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لمن
سأل عن صوم الدہر لا صام ولا افطر وہو یؤذن بانہ لا اجر ولا اثم ومن صام الایام المحرمۃ لا یقال
فیہ ذلک لانہ عند من اجاز صوم الدہر الا الایام المحرمۃ یکون قد فعل مستحبا وحراما والیضا فان الایام المحرمۃ مستثناۃ
بالشرع غیر قابلۃ للصوم فہی بمنزلۃ اللیل وایام الحیض فلم تدخل فی السوال عند من علم تحریمہا
والصحیح الجواب بقولہ لا صام ولا افطر ممن لم یعلم تحریمہا قال النووی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی صوم یوم وفطر یوم لا افضل من ذلک قال المتولی وغیرہ ہو افضل من السرد والشافعی قد اشار الیہ فی المختصر
وفی کلام غیرہ اشارۃ الی تفضیل السرد وتخصیص ہذا الحدیث لعبد اللہ بن عمرو ومن فی معناہ
وتقدیرہ لا افضل من ذلک فی حقک ویؤید ہذا انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ حمزۃ بن عمرو
عن السرد وارشدہ الی یوم ویوم ولو کان افضل فی حق کل الناس لارشدہ الیہ وبینہ لہ لان
تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لا یجوز واللہ اعلم انتہی اور مصفی شرح موطا میں کہا ہے کہ امام
شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ درین باب بانکہ صوم دہر ممنوع است برائے کسی کہ ضرر
داشتہ باشد وفوت حقی گمان برد ومستحب است برائے غیر آن ومذہب مختار
حنفیہ موافق قول مالک است کہ چون ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست کذا
فی العالمگیری انتہی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نفل جو عبد اللہ بن عمرو بجا لاتے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت مین احتمال مضرت آیندہ کا تھا اسواسطے رسولخدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث مسطور بروایت شیخین نقل کیا گیا یہ امر صاف ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے
مجاہدہ ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب تحریم کیونکر مدام وہ کرتے اور یالیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم کیون فرماتے اور تائید اسی مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ
مین فرماتے ہین عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم
ای انت فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضینا باللہ ربا
وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ھذا الکلام حتی سکن
غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم الدھر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم
ولم یفطر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرا لہ ویجوز ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ولم یصم ولم یفطر
لم یفطر لانہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع انتہی وہذا الخبر الصحیح لا صام من صام الابد
وقیل اخبار انہ اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضۃ ولا کلفۃ یتعلق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصم وحیث لم
ینل رحمۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من ادخل المنہی فی الصوم
واما من لم یدخلہا فلا باس علیہ فی صوم ما عداہا لان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا
یصومان الدہر سوی ہذہ الایام ولم ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک
الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدہر
لانہ یضعفہ او یصیر طبعا لہ ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ
کرام کو کہ جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہین کیا مولف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے
اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اور مذاہب مجتہدین صحابہ
اور تابعین مین کیسے لاتا ہے ایسی سنت متقررہ مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ
تسلیم وقبول ایسے امور کی بھی پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہے اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو سے

پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی اور یہ دوسری روایت عبد اللہ بن عمرو کی احوال مین اکثر مخبر
انک تصوم الدھر وتقرء القرآن فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا
خیرا وفی روایۃ قال واقرا القرآن فی کل شہر قال قلت یا نبی اللہ انا اطیق افضل من
ذالک قال فاقراہ فی سبع ولا تزد بحدیث اسکا حال یہ ہی کہ جواب بدعت سمجھنی صوم ہر کا اس حدیث اور تمام
اسکی سوم دیکھئے اب باقی رہی تلاوت قرآن تو اوسکا حال یہ ہی کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینے مین یا سات
روز مین عبد اللہ بن عمرو کو واسطے رفق اور مصلحت ادای حقوق کی تہا جیسا کہ صوم مین گذرا نہ اسواسطے
کہ تین روز سی کم مین ختم کرنا مطلقا حرام ومکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب
ان لا یقرء القرآن فی اقل من ثلثۃ ایام وقال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءۃ فکان
بعضھم یختم فی کل شہر وھو اقلہ واما اکثرہ فثمان ختمات فی یوم ولیلۃ علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی اللہ تعالی عنہ اکثر من ذلک انتہی قال الکرمانی فان قلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادۃ قلت لعل ذلک
بالنظر الی المخاطب خاصۃ لعجزہ وضعفہ والنہی لیس للتحریم انتہی وقال فی فتح الباری ما ملخصہ ان النہی عن الزیادۃ
لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب ویعرف ذلک من قرائن الحال التی ارشد الیہا السیاق
وھو النظر الی عجزہ عن سوی ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاہریۃ فقال یحرم ان یقرء القرآن فی اقل
من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انہ لا تقدیر فی ذلک وانما ھو بحسب النشاط والقوۃ فعلی ھذا یختلف باختلاف
الاحوال والاشخاص فمن کان من اہل الفہم وتدقیق الفکر استحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود
من التدبر واستخراج المعانی وکذا من کان مشغولا بالعلم او غیرہ من مہمات الدین ومصالح المسلمین العامۃ
یستحب لہ ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بما ھو فیہ ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنہ من غیر
خروج الی الملل ولا یقرءہ ہذرمۃ انتہی ملخصا وقال الامام النووی فی تہذیب الاسماء قال الحمیدی کان
الشافعی رحمہ اللہ تعالی یختم فی کل یوم ختمۃ انتہی تو دیکھو جسوقت آٹھہ ختم سی زیادہ شب و روز مین علی رضی اللہ
تعالی عنہ ز پڑہتے ہے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الخ کے آٹھہ
ختم سے زیادہ پڑہنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہیں ہی جسکو حضرت
حق سبحانہ یہ برکت فی الوقت او رطی لسان عنایت کری کہ ایک ذات مین مع مراعات حقوق اللہ و
اور حقوق ضروریہ عباد و عبادت کی زیادہ آٹھہ ختم سی پڑہ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہے

کمالا یخفی اور حدیث ابی داود جو مروی ہی عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہین انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جنسے مولف ذاور پر کراہت ختم قرآن کی بیچ کم کے تین دن سے استدلال پکڑا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ یاد رہے حدیث ابی داود مین جو یہ واقع ہے لا یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث کے کیا معنی ہین تو سنو کہ معنی اسکے یہ ہین کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم مین ختم کرنیوالا نہین کرسکتا اور یہ حکم بحسب اشخاص کے مختلف ہے لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہین بغیر اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہے اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر فی الجملہ ہو چکا دلیل واضح ہے اس بات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرآن کے کم مین تین روز سے تنزیہی ہے نہ تحریمی اور یہ نسبت بعض اشخاص کے ہے نہ نسبت کل کے اور معلل ہے ساتھ لحوق ملالت اور کثرت عجلت کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے اسکو نہی نہین ہے قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ ای لم یفہم فہما تاما من قرأ القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر من الایام لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ والتفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہر معانی القرآن و اما فہم دقائق القرآن فلا تفیہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم تفاوت الفہم بحسب الاشخاص و الافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قراءتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یختمون القرآن فی ثلث و ما کرہوا فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح عند الاصولیین فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ من لا یحصون من کثرۃ وزاد آخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر وآخرون فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان ذلک یختلف باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر یحصل لہ کمال فہم ما یقرؤ ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر علی قدر لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن ممن ہو لاء فلیکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والهندیۃ وهی الشرعۃ فی الختم قال النووی کان واحد من الصوفیۃ یختم فی اللیل اربعا وبالنهار
اربعا وقد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انه کان یختم فی اللیل
والنهار سبعین الف ختمۃ انتهی مختصرا اور یہ کہنا کہ شب و روز میں تین ختم پورے ہونا نہیں ہو سکتا
باطل ہوا اسلئے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھ ختم شب و روز میں کیا کرتے تھے تو جس طرح اونکے آٹھ
ختم پورے کرتے تھے اسیطرح امام صاحب تین ختم پورے کرتے تھے اور یہ کہنا کہ کرامت ایک
اتفاقی امر ہے ہمیشہ نہیں ہوتی مزعوم مؤلف ہے اور قول کا فاسد ہے ہوا اسواسطے کہ کرامت کہتے ہیں اس امر خارق
عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی آئین قید اتفاقی ہونیکی محض
جدید ہے جانب مؤلف معیار سے چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی
عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقله من المرقاۃ والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر
اما الثانی وهو ان تظهر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیء من الدعاوی فذلک الانسان
اما ان یکون صالحا مرضیا عند الله تعالی واما ان یکون خبیثا مذنبا والاول هو القول بکرامات
الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازه انتهی علی قدر الحاجۃ وهکذا فی عامۃ کتب العقائد اور یہ قول
شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنها التشدد وحقیقته اختیار عبادات شاقۃ لم یأمر بها الشرع الخ
جسکا حاصل یہ ہے کہ وہ تشدد عبادات میں جو شرع میں مامور بہ نہیں ہے بلکہ مخالف ہے جیسے
کہ عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات
شاقہ کا جنسے ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہ بھی
کبھی سبب تحریف دین ہو جاتا ہے چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم اسپر دال ہے فاذا
صار التعمق او التشدد معلم قوم ورئیسهم ظنوا ان هذا امر الشرع ورضاه وهذا داء رهبان الیهود
والنصاری لیکن مؤلف نے اسکو واسطے غرض تطبیق کلام اونکے کی اوپر مدعا اپنے کے حذف کردیا ہو
مضرت نہیں پہونچاتا اسلئے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونوں صحابیوں کو واسطے
احتمال وقوع تحریف کے تھی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کے اور نزدیک اور محققین محدثین کے بسبب
آفات حقوق کے یا بسبب احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو نہی اور عثمان بن مظعون کو بوجہ
علت ترک حقوق واجبہ کے تحریمی تھی اور احوال منقولہ امام میں ان امور سے کوئی بھی موجود نہیں پس افعال امام

اس قول سے کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دئے جاوین وقدم تقضیلہ فتنذکر یکہ افعال منقول انکے
موافق عزیمت اور سنت تھے دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اس باب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سے بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے
تھا نہ بجہت مکروہ اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین نویں حدیث باب ابن اسمعیل مین سے فرماتے ہین
الرابع فیہا الحث علی شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورأفتہ بامتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام علیہا
بلا مشقۃ لان النفس تکون فیہ انشط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام علیہا بخلاف ما یشق
علیہ فانہ تعرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمہلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملل اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ ورہبانیۃ ابتدعوہا
الآیۃ الا تری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ کما عنت
ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا باس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی
رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ومرۃ قال لا باس بہ ما لم یضر ذلک لصلوۃ الصبح انتہی اقتدا بحاجتہ وذکر
پہری کی تجویز کرنا اما مالک اور جماعۃ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من
العمل ما تطیقون کے سمجہنے تو جواب اسکا یہ ہے کہ طاقت عابدین کی بحسب امزجہ وازمنہ اور کثرت
اور قلت شوق کے متفاوت ہوتی ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور منع بجت
حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکے لئے بلا کراہۃ جائز ہی اور بہ نسبت اسکے یہ قیام تمام شب خارج طاقت سے نہین
کہ منافی حدیث کلفوا من العمل الخ کے ہو اور جس کسی کو امور مذکورہ مین سے کوئی امر لاحق ہو تو بجہت
اس عارض کے حکم جواز بالکراہت بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان
اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین اس مضمون پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور
یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدوہ علی نشاط فاعبدوہ وما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہ کلام
صاحب فتح الباری کا الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الاخذ بالارفق
اولی من الاشق المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات ضدیت امور
مذکورہ اس سے نہین ہوسکتا اسواسطے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ حدود شرعیہ سے جو عزیمت اور رخصت کے ہون

مسلمان کو تجاوز بیجا ہے اور مناسب اور موافق عبادت اولے ہوتی ہے اشق مخالف ہے پس عبادت
امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سے بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری سے
کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبداللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین سے تھیں
یہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہ امور مخالف شرع تھے اور یہ جو مؤلف معیار نے کہا پس مداحین جو قصے ایسی
مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھ سند مسلسل متصل کے امام تک نہیں پہونچی اور نیز مخالف سنت ہین
جواب اسکا منفصلا کلام سابق سے کھل چکا کہ یہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار اور حکایات
احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کنے شرط کی ہے تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل مرسل
یا معلق وغیرہ اکثر مسائل او احکام شرعیہ کا مبنی ہین پھر احوال صلحا مین نقول کیواسطے تسلسل اور اتصال
شرط کرنا بسا عجب ہے ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطے عمل کرنیکے تلاش کیجای تو پہونچنا
اوس حدیث کا لازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہیں کسی کتاب معتبر مین پانا اوسکا واسطے
عمل او قبول کے کافی ہے قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح من اراد العمل بحدیث من کتاب
فطریقتہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان تقابلہا باصل معتمد محقق اجزاہ
پس جب احوال مذکورۃ امام کتب معتبر و ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہمارے قبول کرنیکو یہ امر کافی
ووافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے حداث شرع جدید اور زعم فاسد غیر سدید ہے
نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات ونستعین بجنابہ فی کفایۃ
المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ بیان تقلید
ائمہ اربعہ کے فرمایا اللہ تعالے فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ الخ **قولہ** اصل غرض مؤلف کی
اقول وبعونہ احول آیہ کریمہ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ نازل ہوئی تھی بیچ
جواب شبہہ مشرکین کے جو کہتے تھے کہ یہ اللہ تعالی کا بزرگی سے بات سے کہ رسول دیگر بشر ہون اور مقصود
اس شبہہ سے انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنے
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سے یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سے دریافت کرلو کہ ہمنے پہلے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کوئی رسول سوا مردون کے نہیں بھیجا اور اسی طریق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

عطا کیا قال فی التفسیر الکبیر والنیشاپوری الشبہۃ الخامسۃ ان قریشا کانوا یقولون ان اللہ اعلی واجل ان یکون
رسولہ بشرا فاجاب سبحانہ بقولہ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا والمراد ان ہذہ عادۃ مستمرۃ من اول
زمان الخلق والتکلیف ثم انہم کانوا مقرین بان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ سبحانہ
اعنی قریشا بان یرجعوا فی ہذہ المسئلۃ الیہم لیبینوا لہم ضعف ہذہ الشبہۃ وسقوطہا وذلک قولہ فَاسْأَلُوا
أَهْلَ الذِّكْرِ انتہی مختصرا وقال فی البیضاوی فاسئلوا اہل الذکر اہل الکتاب وعلماء الاخبار لیعلموکم
انتہی وہکذا فی الکشاف ومدارک اور لفظ اہل کا اس جگہہ بمعنی والیوں اور صاحبوں کی ہے کما قال
فی القاموس اہل الامر ولاتہ انتہی پس اہل ذکر سے متولین فن کے یعنی جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ
یا اخبار ماضیہ کے ہین اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہے نہ واسطے
خصوص مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہہ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تہی
بمقتضای عموم لفظ کے اور بداعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا
اور تحقیق کرنا علماء اور واقفین اوس امر سے اوس نجاننے پر مرتب ہے احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ
اوسکے یہ ہے کہ جسوقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اوس امر
کیطرف رجوع کرے اور سیکہے اور سیکہنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنی مان
لینا قول کا بغیر معرفت دلیل کے اسلئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے
کی معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہیں ہے قال العلامۃ السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول القول
بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا لمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ
سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقف علی استقراء
الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل
لکن ان جاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفۃ غیرہ فی
الادلۃ اللفظیۃ انتہی پس بالضرور یہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما
قال السید السمہودی فی العقد الفرید دلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدا قولہ تعالی فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ
إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ انتہی وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید من لم یکن لہ قدرۃ وجب
علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط

عن العبد بتکلیف بعجزہ والتحرز عنہ بقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا وبقولہ عز وجل فسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهي الاصل في اعتماد التقليد كما اشار اليه المحقق ابن الهمام انتہی
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہیں اوس لفظ کو جو شامل ہو اوپر مجموع مسمیات غیر محصورہ کے
علی سبیل استغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح له انتہی
وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح له انتہی پس لفظ اہل
الذکر کا جو وارد ہوا آیہ کریمہ میں اگر اسکو عام کہا جاوے اور مراد لیجاوے اس سے جمیع اہل الذکر علی سبیل
الاستغراق اور اسی عموم پر اسکو باقی کہا جاوے تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ
سوال کرنے اہل کتب سابقہ و بعد وتعیین اخبار نبی آخر الزمان کے ہرگز حاصل نہوگا اسواسطے کہ سوال کرنا جمیع
اہل کتاب وتعیین اخبار سے محال ہے اسلئے کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھ باوجود بعد زمانہ
وبعد مکان اور ائمہ تحقیق سے کے ممکن نہیں پس تکلیف ساتھ اسکے تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہو سکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید
جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو جمیع عرف
ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے ممکن نہیں تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور بھی درصورت بقای عموم
اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے بر تقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل
علم کے ایک کی رائے پر عمل نکر سکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور کسی رائے پر نہ چل سکیگا باعث تعارض
اور ممانع احکام اجتہادیہ کے تو لا محالہ واسطے دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر میں
لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوے کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مسمیات
غیر محصورہ پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہیں پس امتثال
آیہ کریمہ میں سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہے اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت
احتمال کے اوپر تین فردوں کے عموم پر باقی رہیگا اور اعتبار محال نہوگا تو ہم کہیں گے اولاً تو
مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہیں پس بنای کلام اوپر مذہب
غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیاً یہ کہ جب مسمیات غیر محصورہ عام میں معتبر ہوئی اور
استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کر دینا تین فردوں اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

اور اگر تخصیص کیجائیگی تو افراد غیر معینہ جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ نہ رہینگے اور بحیثیت غیر محصور
ہونیکے سوال اونسے ممکن نہوگا اور ثالثاً یہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جس پر اہل ذکر صادق آتا ہے
تمنے مسئول عنہ ہونیسے نکالا یا نہیں اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق اپنے کو تم نے
بعض مصادیق کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہے تقلیل شرکا سے متحقق ہوگئی خواہ لفظ اہل الذکر
کو موافق اصطلاح بعض کے عام کہو یا کہو اور اگر نہ نکالو تو اتمام محال ہوا اور سب شناعتین لازم
ہوتین اور معہذا اقتضائے عمر شاک سے سوال کرنا تین فردون سے ضروری ہوگا اور یہ
امر بھی مخالف ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطے کہ مقصود
آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے یہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی
یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور تواریخ دان سے پوچھا اور اوسنے بسبب اخبار واقعی کے بتادیا کہ انبیا
انسین رجال ہی ہوئے ہین تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور اتمام ہوگیا اب دو فردون آخر سے
سوال کرنا محتاج الیہ ہی اور نہ مامور بہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلوم
دریافت کیا اور اوسکی تقلید کرلی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچھہ ضروری
نہین بالجملہ لفظ اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کی لینا ممکن نہین اور یہ سب کلام برتقدیر عموم اسکی تھا
کہ وہ مسلک ہے صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہے بمعنی جنس
کے ہے اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اس جگہ عہد متعین ہے اسلئے کہ مطلق اہل
بمعنی آل کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنی متولی ذکر مراد ہین بدلالت اضافت کے پس عموم کہا رہا
اور تخصیص عام کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہے جیسے استثنا وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہے خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہ
قسم ثانی تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون
بغیر مستقل وہو الاستثناء والشرط او مستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیئ تعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا
القبیل واما الحس نحو واوتیت من کل شیئ واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف اسلئے
تو آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر مین جس وقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ دان سے
برتقدیر عموم اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال بفحوائے آیہ شریفہ لا یکلف

اللہ نفسا الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانینگے اور عقلا نہین
اس کلام مؤلف معیار کو کہتا ہون واسطے تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط ہے بلکہ اول تو اسلئے
کہ لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ حدیث
متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہے ساقط از اعتبار جانینگے
اسواسطے کہ اتباع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہے واسطے تخصیص کی اور تخصیص یہان عقل اور نص قطعی
لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا صحیح ہے کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاے
تو امان لغت اور شرع سے اوٹھہ جاے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع اور
اور عقل کامل اہل ایمان قرینہ تخصیص موجود ہے اور باتفاق تمامی اہل اصول اور علماے فحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام بقرینہ
عقل اور حواس غیر مخصص ہوتا ہے واسطے دعوے تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہے قال فی
مسلم الثبوت التخصیص جائز بالعقل خلافا لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما ینفی العقل بحکمہ خارج انما
ہو فی ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصا ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسمہ لنا العموم
لغۃ والخصوص عقلا فی قولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا
وقولہ للہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لملا نظام
الدین وبحر العلوم اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرأۃ مخزومیہ کا یہان بیچ ابطال تخصیص بلا مخصص کے سراسر محل ہے
اسواسطے کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تہا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃ
کما قال فی مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتہ ترک
اقامت حدود کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہے فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ اسمین
تخصیص بلا مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہ جو کہا ہے کہ آجتک کسی
ایک فرد نے بھی یہ دعوی نہین کیا کہ یہ آیہ مخصص ہے پہر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے
کہ ہم کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسی
خارج ہوتی ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اوس چیز کے جو عقلا خارج ہے نہین کیا
تو اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہے

عقلا پس ظاہر ہوئی یہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل مین سے اس محل مین اہل الذکر کو عام رای نہین سکتا اور تخصیص اجماعی کے یہ معنی ہین لیکن مسلک مولف معیار کا سب نرالا ہی اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ سے واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع ہوا واسطے کہ کفار عرب جو معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار روایات ماضیہ واقعیہ سے پوچھ لو کہ سب انبیا سابقین بشر ہی تھے تاکہ شبہہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف أمرهم أن يسئلوا أهل الذكر وهم أهل الكتاب حتى يعلموهم أن رسل الله الموحى إليهم كانوا بشرا ولم يكونوا ملائكة كما اعتقدوا انتهى وقال البيضاوي جواب لقولهم هل هذا إلا بشر مثلكم فأمرهم أن يسئلوا أهل الكتاب عن حال الرسل المتقدمة لتزول عنهم الشبهة انتهى اور یہ امر بہت واضح ہے کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب مطابق ایک دوسرے کے نہ تھے اور اس آیہ کو جو علما نے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہی یا بطور تمسک گردانا ہے کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہ بات بھی نکلتی ہی کہ جس مسلمان کو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے نہ معلوم ہون تو اون مسائل کو عارفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کر لے اور بعض مسائل غیر معلومہ بھی ہونگے کہ اوس میں بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکے علما عارفین کتاب و سنت و مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کی افراد اہل ذکر ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علما اہل سنت اہل ذکر سے قرار پاوینگے اب جاننا چاہئے کہ عدم جواز تقلید ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسرے فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے عقائد والونکو لیتا ہے اور غیرونکو بطور حصر و تقیید نکالتا ہے نہ یہ کہ اور فرقونکو مصداق اہل ذکر کا مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور حصر و تقیید باین طور کرتا ہی کہ اللہ تعالی نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ معتقد

اہل ذکر بالذات ہین لیکن چونکہ اونسے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اس سے بطور باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا منع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننی پڑیگی نزد ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہ کیسے ہوسکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت جاننے والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجانے نہایت الامر یہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تبیین معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررۂ ہر فرقہ کے اختلاف ہے اور اسی سبب سے عقائد اور فروع مقررۂ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے کون بعید ہے اور نزدیک ہر فرقے کے استنباطات دوسرون کے باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیۂ فاسئلوا اہل الذکر سے مطلقا مفہوم تہا ساتھ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھ اہل ذکر متبعین حق کے پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو مصداق اہل ذکر کا نہین جانتا ہے معلوم نہین کہان سے کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوس سے ذکر سے ملت متقررہ فرقہ کا ہے چنانچہ تقسیم اوسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئے کہ قرآن شریف اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اون سے مشوب ساتھ اسکے ہوسکتے ہین تو یہ کل مخالف تفسیر اور آراے صحابہ و علما سے ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول آیۂ کریمہ مذکورہ کے ملل متنازعہ موجود نہ تہی کہ لفظ ذکر اونکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی جاتین علاوہ یہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اسکے ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئے کہ تمنے تو یہی کہا تہا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تہا اور شامل تہا جمیع اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اسمین تخصیص کیگئی ہے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو نکالتا ہے اور یہ امر تمنے خود تسلیم کر لیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے فی نفسہ تو مطلق تہا اور شامل تہا ذکر حق صحیح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوای نفسانی کو بھی لیکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھ قید حق کی اور باعث اس تقیید کے آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ ہین انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہ ہے کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی بعض مسماہ فیتناول لبعض تقیید المطلق انتہے من شرح بحر العلوم یہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا پہر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

مختار اصولیین سے کہ تخصیص نہ کہہ سکینگے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہے قصر عام سے اور
بعض مسمیات اوسکی کہ عام عن مسلم الثبوت ترجمہ کرکے مطلق کہا تو عام کہاں ہے کہ قصر اسکا بعض
مسمیات پر کیا جاوے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ لفظ اگر شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے
اگر مستغرق ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہیں اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمیں افراد غیر محصور لیتی ہیں یا
تو وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہوں تو وہ اسم عدد ہے اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے اور
اوسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونوں کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ معنی واحد ہوں باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وضع لکثیر وضعا واحدا
فمشترک او دفعۃ اولا او الکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فالجمع منکر ونحوه ان کان
الکثیر محصورا کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد فخاص سواء کان الوحدۃ باعتبار الشخص کزید او باعتبار النوع
کرجل وفرس او باعتبار الجنس کالانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام اور جمع منکر یا مثل اوسکے
اور اسم عدد کے نہیں ہوتا اور جب معنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر اور مثل اوسکے اور اسم عدد بھی
نہیں ہے پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور نہ ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی وغیرہ اوسکے افراد کیونکر
ہونگے تو لامحالہ بر تقدیر شمول اسکے کہ واسطے افراد کے اسکو عام ماننے کے درکار تخصیص اسمین جاری کرو
اور یہی ہمارا مدعا ہے اگرچہ یہ فرق ہے کہ ہم نے لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہے اور تم نے
باعتبار ذکر کے لیکن مآل ایک ہے اور نہ ہو تو پست معیار ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے
مانکر ہمارا پھر اوسمیں تقیید ساتھ آیات مذکورہ کے جاری کی ہے حاصل اوسکا یہ ہے کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر
مفید ہے وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت لاعلمی کے اور مورد آیہ کا تو خاص تہا یعنی سوال کے
احوال رسل سے وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی
مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید یعنی مسائل تقلیدی بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار
ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لیں تو معنی آیہ کریمہ یہ ہونگے کہ تم وقت لاعلمی کے اہل ذکر سے خواہ
وہ اہل ذکر حق ہوں یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کرو پس تخصیص اس عموم کی بھی ضرور
ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے مطلق اہل ذکر کی
وارد ہو یعنی مضمون اوسکا نہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلا اہل ذکر باطل یا مشوب بہوای نفسانی

سے تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کی ہو سکتی ہے جیسے لَا تَتَّبِعُوْٓا اَهْوَآءَکُمْ ونحوہ اور آیہ
کریمہ ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہ ہے کہ یہ عذاب مذکور اون اہل کتاب پر
جنہون نے کتب سماویہ مین سے آیات کو چھپایا یا تحریف کی اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن
ساتھ حق کے نازل کیا ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور بسبب جہل کے مخالفت انبیا کی کما قال فی
البیضاوی وغیرہ ای ذلک العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان
انتہی مخصص حکم وجوب سوال کی نہین ہو سکتی اسلئے کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھ حق کے منافات
ساتھ حکم مذکور کے اور حدیث عموم مستفاد سے کب ہے کہ یہ اوسکی مخصص ہو اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ
وَتَکْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہے واسطے اہل کتاب کے جو اپنی طرف سے آیات بنا کر کتب سماویہ مین
ملا دیتے تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل
الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی
خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّکْرِ مین بالذات خطاب ہے مشرکین کو کہ جو
بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہ ہم اس آیہ کے غیر مین انکی جنہین نہی
فرمائی بسبب اختلاط مذکور سے تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سے کیا علاقہ ہے اسی قیاس پر سمجھنا چاہیے باقی آیات
مذکورہ اور احادیث مسطورہ مؤلف عیار کو جو اس جگہ انکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ انمین کوئی بھی تخصیص مذکور
پر دال نہین اور ہم نے دو آیتونکو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیا
منصفین بخوف ملال تطویل موقوف کی اور یہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر
ذکر حق ہے سو جو کوئی اہل ایسے ذکر کا ہوگا عموما خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لاعلمی کے
اور وہ نہین ہے مگر ذریعہ ہمارا انکو کلام کا حاصل ہے اسلئے کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطے افراد ذکر کے
ماننا اور پھر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سواے ذکر حق کے نکالنا واسطے مراد ہونے ذکر حق
ذکر مذکور سے کیا ضروری ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح و مسلم عند الخصم و سیجیٴ مفصلا پس مراد اوس سے کتب سماویہ
اخبار ماضیہ کی تعیین مین تو البتہ اگر بغیر تخصیص و تقیید کے ذکر سے ذکر حق مراد ہوا اور زعم مؤلف باطل ہوا اور
ثانیا ہمنے مضمون مذکور تسلیم کیا اگر مراد ہونے ذکر حق سے بطور مزعوم کے یہ کب لازم ہے کہ اتباع مسئول

کا واجب ہو جاتا ہے کہ سوال مذکور واسطے رفع اشتباہ کے ہو کما مر من التفاسیر اور واسطے تحصیل علوم خبریہ
کی یا آتیہ کے مگر اون مسائل میں جو اتباع اور تقلید اونمین جاری نہین جیسے مسائل عقائد یا ضروریات دین
اور ثالثا یہ بھی تسلیم کیا لیکن یہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مولف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ
اوسی سبب سے ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہے اور اہل سنت ہم ہین اور در الغایہ یہ کہ ہمنے اسکو بھی مسلم رکھا
مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی مسئلہ کے اتباع ہر جاننے والے کا فرقہ اہل سنت مین سے واجب ہو
تو جاننے والے ذکر حق کے بعضے مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سے منقسم ہے طرف اقسام کثیرہ کے
اب بر تقدیر مولف معیار کے نہ جاننے والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہ با وجود
لزوم تقلید مقلد اور لزوم اتباع کے بیچ ہر امر غیر معلوم کے خیر امکان سے باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا
سو اسمین با وجود لزوم ترجیح من غیر مرجح کے ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننے والے کا ہے وقت لاعلمی کے موافق
زعم مولف کے لازم آئیگا وھو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہ کہ ذکر حق شامل ہے توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو
بھی کما نقلنا من التفاسیر پس تقدیر مولف پر لاعلمونکو اتباع وتقلید ان کتب کا بھی موافق حکم اس آیہ کے
واجب ہوگا وھو الذی لا یمیل الیہ مائل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قید حق کی منضم کرکے وسکو اپنے مذہب مین منحصر کرتا ہے واسطے اپنے لوگونکو اہل ذکر کا ٹھہرانا
باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہی اپنے ساقط ہوا اسلئے کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کرچکے کہ اس آیہ شریفہ مین ذکر
سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نے قرآن شریف و احادیث
نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہے اور سب فرقہ اسلامیہ جابت کی بلکہ اہل کتاب جنہونکو کتب سماویہ واقعیہ کا علم ہے سب
اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھ اپنے خیال باطل ہے وقد مر تفصیلہ فتذکر
قال صاحب التنویر پس تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مولف المعیار**
اسمین دو دعوے کئے پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہئے پس قطعا لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سے تقلید کریگا سو واسطے کہ جس مسئلہ قابل
تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کے اقوال اور مذاہب تلاش کریگا
اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگے یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ مین بیچ حالت واحدہ کے محال ہے کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سے واسطے تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایک وقت مین عمل مذہب امام ابو حنیفہ پر مثلاً اور دوسرے وقت مین مذہب امام شافعی پر مثلاً کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوتی اسلیئے کہ تقلید عبارت ہے قبول کرنے قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو جب عامل نے مثلاً مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اس صورت مین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سے زیادہ کی ہو نہیں سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آراء مجتہدین کی متفق ہین تو اس صورت مین سبکا مقلد ہونا ایک کا بہر تقدیر تقلید ایک کی لازم ہے تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے لزوم وجوب تقلید نہین کہ لزوم تقلید ایک کا ایسا ہو جیسا کہ چار کی صفت ہو سکو نہ تمام متساوی مین لازم ہے کہ اسکا انکار بجا نہ کر ممکن نہین انصاف کرنا چاہیئے کہ یہ کلام مؤلف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لیکن اس سے یہ کہان لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہیں کیا جیسا کہ چار کی صفت ہو سے ایک کی صفت میں کسیکا دعوی کسی نے نہین کیا آخر کیا کلام ہمعنی ہے شاید مؤلف معیار مین معنے اس کلام صاحب تنویر کے اس دلالت کی ہے آیت کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سے واجب ور لازم انتہی یہ قرار پایا ہے کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہر حال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کی ائمہ اربعہ مین سے واجب ور لازم ہے حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہ ہو یہ ثمرہ ہے خوش فہمی مؤلف معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سے مستبعد ہے البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت کیجاویگی تفصیل اسکی آیگی مع تائید دلیل بھی اوسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** اور دعوی اول اس سے زیادہ تر باطل ہے اسلیئے کہ آجتک بھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین اجماع کا کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمائے محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا سابقاً عن کلام السید السمہودی والمحقق ابن الہمام وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول المختار ان المحصل للعلم المعتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ تقلیدہ قبل ان یتبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ ولا لم یجز و یجاب مالم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالماً یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التحری وطلقاً علی وقیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ صحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ وغیرہم کانوا یفتون من غیر

ابدا المستند ويتبعون من غير نكير شايع ذايع وبقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وهي تعم كل من لم يعلم فيما يعلم لان الامر اقيد بسبب تكرره انتهى اور جس وقت بیان وجوب
تقلید آیۂ مذکورہ سے ٹھہری تو ہر زمانہ مین بحکم آیۂ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر معلومہ مین طرف
مجتہدین اوس زمانہ کے رجوع کرنا اور اونسے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب اجماع ہوگیا
علمائے محققین کا اس بات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کرین اون
مجتہدین کی جنہون نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب و فصول و ترتیب فروع و اصول کی کر
اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اس بات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہین اسلئے
کہ ضبط مسائل اور تقیید اطلاقات و تخصیص عمومات وغیرہ ضروریات تقلید سے اون مجتہدین کے یہان
پایا نہین جاتا تو اس وقت مین اجماع محققین علمائے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم متحقق اور مورد تحقیق کا اہل
کی ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہین امام
فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام اونکا یہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام
ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم
الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم
وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہی وقال مولانا شاہ
ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض
عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت علی ان یعتمدوا علی السلف
فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین اعتمدوا علی التابعین وہکذا
فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل
والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی الاستنباط من ان
یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین فی ذلک
بمن سبقہ لان جمیع الصناعات کالصرف والنحو والطب والشعر والحدادۃ والتجارۃ والصباغۃ لم تتیسر لاحد
الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایک وقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلاً اور دوسرے وقت مین
مذہب امام شافعی پر مثلاً کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوتی اسلئے کہ تقلید عبارت ہے قبول کرنے
قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ
دلیلہ انتہی تو جب عامل نے مثلاً مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول اسنے امام ہی کا قول کیا اور جب
عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اس صورت مین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین
تقلید ایک امام سے زیادہ کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کی متفق ہین تو اس صورت مین
سبکا مقلد ہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے یہہ جانا کہ لزوم وجوب تقلید
نہین کہ لزوم تقلید ایک کا ایسا ہو جیسا کہ چار کی جفت ہونیکو انقسام متساوین لازم ہے کہ اسکا انکار عاقل کو
ممکن نہین انصاف کرنا چاہیے کہ یہ کلام مولف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیے لیکن
اس سے یہ کہان لازم ہے کہ ایک مذہب خاص معین کی بھی تقلید واجب ہو جاوے آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا
جیسا کہ چار کی جفت ہونیمین ایک کی جفت ہونیکا دعوی کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بے معنی ہے شاید مولف معیار
مین معنی اس کلام صاحب تنبیہ کے یہ لیے دلالت کی اس آیہ نے تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سے واجب ولازم
آتی یہ قرار پائی کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین تمام ہر حال کی بالضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام
کی ائمہ اربعہ مین سے واجب ولازم رہا شاکہ مراد صاحب تنبیہ کی اس محل مین یہہ ہو یہ ثمرہ ہے خوش فہمی مولف
معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا ہم سلیم سے مستبعد ہی البتہ جسجگہہ تقلید جزئی ثابت
ہو جاویگی اور تفصیل اسکی آگے آویگی تو بانضمام دلیل بھی اسکی معرض بیان مین لائی جاویگی قولہ دعوی اول اس سے
زیادہ تر باطل ہے اسلئے کہ آجتک بھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین اجماع کا کیا نام
لینا ہے الخ **اقول** علمائے محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا
سابقاً عن کلام السید السمہودی والمحقق ابن الہمام وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول
المختار ان المحصل لکل علم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید قبل ان یتبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ ولا
لم تجز لہ الحجابی ما لم یکن کالعبادات لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال فی مسلم
الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالماً یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی المختار مطلقاً علی
قیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ وغیرہم کانوا یفتون من غیر

اہل السنۃ یتبعون من غیر نکیر شائع ذائع واستدل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون
وہی تعم لکل من لم یعلم فیما یعلم لان الامر المقید بسبب یتکرر بتکررہ انتہے اور جس وقت برہان وجوب
تقلید آیۃ مذکورہ ٹھہری تو ہر زمانہ میں بحکم آیۃ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر معلومہ میں طرف
مجتہدین اوس زمانہ کے رجوع کرنا اور اونسے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب اجماع ہو گیا
علمائے محققین کا اس بات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کرین اون
مجتہدین کی جنھون نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب و فصول و ترتیب فروع و اصول کی ہے
اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اس بات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہین اسلئے
کہ ضبط مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات نظیر جزئیات تقلید سے ہی اور مجتہدین کی یہان
پایا نہین جاتا اس وقت مین اور جب اجماع محققین علمائے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقیق کا اہل
کی ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہین امام
فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام اونکا یہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام
ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم
الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم
وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم الآن لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہے وقال مولانا شاہ
ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض
عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت علی ان یعتمدوا علی السلف
فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین اعتمدوا علی التابعین وہکذا
فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل
والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی الاستنباط من ان
یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین فی ذلک
بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والتجارۃ والصباغۃ لم تتیسر لاحد
الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مخدومة فتبين الراجح من المرجوح من محتملاتها وتخصيص عمومها في بعض المواضع وتخريج المختلف منها
وتبيين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه الصفة
الا هذه المذاهب الاربعة انتهى بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے
اور عدم جواز رجوع کی طرف غیر مذاہب اربعہ کے بہی اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ مراد اہل
الذکر سے اب ائمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کے کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع
طرف سلف صالحین کے چاہیے اجماع ہے اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع
کرنا جزئیات اجماع مذکور سے اور مورد تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور جبکہ سلف صالحین سے نہ باقی رہی ہو وے کوئی
معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو البتہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین
کہ وہ رجوع ہے تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سے لائق اتباع و تقلید
سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہے اوپر اسبات کے کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسألوا
اہل الذکر مین ائمہ اربع ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصول کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب
تقلید مین آیہ مذکورہ سے بیان جزئیات اہل الذکر کا کردیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض
لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین
ہین بالذات تو خطاب ہے رجوع کرنیکا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقا خواہ ائمہ
اربعہ ہون یا غیر انکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہے مجتہدین لائق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے
تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے
کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیتہ ثابت ہی اور خصوصیات مصلین اور ازمان
اور بلاد سے اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوے کہ اوقات نماز پنجگانہ زید
یا عمرو کے یا اہل رامپور یا دہلی کے یا زمانہ مخصوص کے باجماع ثابت ہین تو یہ امر بلا تامل صحیح ہے
اسواسطے کہ زید و عمرو مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے اور داخل ہین بیچ اوسکے
پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال نادانی ہے
اور موجب ہے مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیتہ ثابت ہین اور
جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہے پس اگر جزئیات کو اون مین

سے خارج کیا جاوے تو ثبوت حکم بیچ اس جزئی کے کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول طحطاوی سے قال
بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المؤمنین باتباع الفرقة الناجیة المساة باہل السنة والجماعة فان نصرة اللہ
تعالی وتوفیقه فی موافقتهم وخذلانه وسخطه ومقته فی مخالفتهم وہذه الطائفة الناجیة قد اجتمعت الیوم
فی المذاہب الاربعة ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذه المذاہب
الاربعة فی ذالک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہی بہی اجماع اوپر اس امر کے کہ مرجع واسطے اتباع
وتقلید کے ائمہ اربعہ ہین مفہوم ہے مگر ضمنًا اسلئے کہ جسوقت یہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع
ہوگیا ہے بیچ مذاہب اربعہ کے اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سے خارج ہے وہ اہل بدعت اور نار سے ہے
تو سب اہل فرقہ ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹہرا اس اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا
مجتہد مطلق کے اور غیر مجتہدین سب اسمین داخل ہین اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف
رجوع نمالک سے طریق فرقہ ناجیہ کے اور نال دسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ ومن یشاقق الرسول من
بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الخ کے اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے
اتفاق ہے مجتہدین کا اور مجتہدین مین قید مستنبطین کی نہین ہے کسی طبقہ کے مجتہدین ہون اونکے
اتفاق سے اجماع ثابت ہوجاویگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحًا اتفاق المجتہدین
من ہذه الامة فی عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سے وہم ہوتا ہے مجتہدین مطلقین کا
بناءً علی انه الفرد الکامل لہذا اس واسطے دفع اس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد
کا اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی اکا جانب سے انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہے خواہ وہ مجتہد مطلق
ہون یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت
والتقریر انتہی اور یہ امر بھی کلام نہایة الوصول سے واضح ہوگیا کہ اجماع کے لئے قول کرنا جمیعین کا ضروری
نہین ہے بلکہ فعل اور سکوت اور تقریر سے بھی اجماع ہوجاتا ہے قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول
فالمختار انه کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعهم کثبوتها له انتہی وقال فی المنار وشرحه الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر واحد
علی امر قولی او فعلی ورکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق منهم اے

اتفاق اہل علی الحکم بان یقولوا آمنا علی ہذا الکان ذلک الشیٔ من باب القول او شرعوا فی الفعل الکان من بابہ ای کان الشیٔ من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعًا فی المضاربۃ او المزارعۃ او الشرکۃ کان ذلک اجماعًا منہم علی شرعیتہا انتہی پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے الساوفی ہے کہ صاحب فہم اسکا انکار نہیں کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہے باب افتعال سے نظر کرکے منافات اوسکے ثبوت اجماع سے ساتھ اس کلام کے بجہت ہونے اجماع کے باب افعال سے ملحوظ کی اور یہ نہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہے طرف ثبوت اجماع کی اور غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سے باعتبار حاصل کلام کے بر آتی ہے اور ظاہر لفظ اجتمعت ورجمعت سے بحث نہیں واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کی کہ آجکے دن اہل سنت مذاہب اربعہ ہی میں منحصر ہیں اور سوا انکے جو ہو سو وہ اہل بدعت سے ہے تحقیق کیجاتی ہے الخ

اقول یہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد میں کہا ہے کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہیں اور محقق دوانی نے شرح میں اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اوس سے یہ ہے کہ اصول اعتقادیات میں جو اشاعرہ ہیں اگرچہ بعضے امور میں باہم انہوں نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کی نہیں ہیں کہ اونکی مخالفت سے ایک دوسرے کی تکفیر یا تفسیق کرے وہ لوگ مصداق ہیں فرقہ ناجیہ کے اب اس معنی کے لحاظ سے ماتریدیہ بھی اشاعرہ میں داخل ہیں قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث تفسیق بہ احدہما الاخری او یکفرہ فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقائد جلالیہ سے حصر عادی واکثری ہے نہ حصر حقیقی تنزلی کہ ماتریدیہ اس سے خارج ہوجائیں اور یہ جو کہا ہے کہ عقائد جلالیہ میں حصر ادعائی محض کیا ہے مشعر اس بات کا کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہیں دیکھا ورنہ آمین تو اسی محل میں سیاق حدیث سے برہان قائم کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعائے محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المعتقدون بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم ولا یتجاوزون عن

ظاہر ہا الا بالضرورة والا یسترسلون مع عقولہم کالمعتزلة ومن یحذو حذوہم والائع النقل عن غیرہم
کالشیعة المتبعین لما روی عن ائمتہم لاعتقادہم العصمة فیہم انتہے اس کلام سے بہی ظاہر ہی تائید
توجیہ سابق کی اسلئے کہ اشاعرہ کو متعبد موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور صحاب کرام اونکے سی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ دونون شریک ہین
اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آب کلام اجماع منقول طحاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہے
کہ حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین
وغیرہم من المومنین المتعینین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کے
کوئی طریقہ مختار صالحین کا ندیکہا چنانچہ یہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی نا قلا عن الامام فخرالدین
الرازی ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سے واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہے
اسواسطے کہ اکثریت کا محوا تو یہ ہے کہ بعض اسکے خلاف پر بہی ہین اور حصر کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی فرد
اسکی خلاف پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتہ اکثریت کے قول کرنا ہی بالمتنافیین پہر اگر معنی حصر
عادی کے یہ کئے جاوین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین سلفین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کے کسی نے
کو سوا مذاہب اربعہ کی اختیار نہین کرتے تہی تو مسلم ہی اور موافق ہے مقتضای لفظ کے اور یہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کی روایات صحیحہ کسی مذہب کی نہین ملتی اس سبب سی سلفین نے مذاہب اربعہ
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخیل صرف ہے اسواسطے کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نے
اجماع فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت
مین نہ موجود ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہی اہل دین زمانہ سی اور قول اہل اس
زمانہ کا بغیر نقل کی ارباب اوسوقت کے ہے کیونکر مانا جائے اب ہمنے یہ بہی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین
روایات صحیحہ اور مذاہب کی نہین ملتی تہی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی
کہ باوصف نہ موجود ہونے روایات صحیحہ کی ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کی ہو جیسا کہ ابن
صلاح نے صحیح کیا ہے جسکا ذکر عنقریب ہوگا علاوہ یہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کیونکر اطلاع ہوئی کہ
انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور بہی یہ سبب ترک کا اونکے واسطے بن سکتا ہے
کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اونکے کو

ثابت ہوا اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکو پایا اور پایا انہے نقل
مذاہب آخر کا کیا اونکے حق مین یہ سب کسطرح بن سکیگا اور یہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھے
جنکو روایات صحیحہ اون مذاہب کی نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اونکے سوا فقدان روایات
صحیحہ کے دوسرا نہین نقول صرف و نقل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہ نہین کہہ سکتے کہ سوا مذاہب
اربعہ کی اور مذاہب کی روایات صحیحہ نہین ملتی دیار عرب و شام و روم وغیرہ مین کتب اور روایات
صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین پس ادعی الفقدان وانحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان
اور یہ قول بحر العلوم کا نقلا عن شرح التحریر وانا المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الی آخرہ اور دوسرا قول
ونہین کا نقلا عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ انکے پس اگر فتوے سفیان بن عیینہ
و مالک بن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اوسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی واسطے انکے کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسی واسطے منع کر دیا لوگون نے انکی تقلید سے
منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اونسے کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوے ائمہ اربعہ پر برابر ہے
انتہے ما فی شرح التحریر پس کلام ابن صلاح مین اور خلل ہے اسلئے کہ وہ مجتہدون نہی مثل ائمہ اربعہ کے
گوشہ نشین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور بے دلیل ہے بلکہ حق یہ ہے کہ منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ کی
اسلئے ہے کہ کوئی روایت اونکے مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے کوئی
روایت صحیح کسی مجتہد کی تو جائز ہے عمل اوسپر تونے نہین دیکھا کہ متاخرین نے فتوے دیا ہے
ساتھ قسم دینے گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلیٰ کے انتہے ما فی شرح
المسلم جنکو مولف معیار نے سند گردانا ہے سو بات کی کہ مسلمانون نے خود مذاہب اربعہ کی
سب مذہبون پر عمل ترک کر دیا اور تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر و مجتمع ہو گئی بیچ مذاہب اربعہ
کی تو سبب اوسکا یہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کی نہین ملتی الا اقل قلیل مگر
مولف کی نہین کہتا اسلئے کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین محقق کیا ہے کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعت کی جائز ہے
لیکن بسبب جاننے نہ موجود رہنے روایات صحیحہ مذاہب آخر کے حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا کیا اس بات سے یہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا سلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے
روایات صحیحہ کی ہی اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کی موجود تھی اور تقلید بھی اونکی
جائز تھی بالذات لیکن واجب تو نہ تھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونیکے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اونکی اور ونکی ترک کردی تو اس سے جوا
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا نہ رہا اور یہ ترک کرنا مخالف غرض
بحر العلوم کی نہوا پھر کلام اونکا سند مؤلف معیار کے کیونکر ہوگا اور یہ بیان اسبات کا ہے کہ
علی تقدیر تسلیم الصحة کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مؤلف کا نہین اب ذرا بنظر انصاف کلام
بحر العلوم مین غور کرو کہ یہ امر مسلم ہے کہ سب صلحا مجتہدین اہل سنت و الجماعة بالذات مستحق اس امر کے
ہین کہ اونکی تقلید کیجاوے پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے
ہوگا لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہے پس منحصر کرنا
مولانا بحر العلوم کا عارض مانع جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین
جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا جاوے اور حال یہ ہے کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان
کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابة بل علیہم اتباع
الذین سبروا و بوبوا و نقحوا و جمعوا و فرقوا و عللوا و فصلوا و علیہ انبنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعة لان
ذلک لم یدر فی غیرہم و فیہ ما فیہ انتہی و قال فی الحاشیة و فیہ ما فیہ اشارة الی ما قال القرافی انعقد الاجماع
علی ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجر و اجمع الصحابة ان من استفتی ابابکر و عمر و قلدہما
فلہ ان یستفتی ابا ہریرة و معاذ بن جبل و غیرہما و یعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین فعلیہ
الدلیل انتہی پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لائق تقلید سمجھا
اور اونپر ظن سوء کیا یہ تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت اونکی کیا ہوتا
اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث الاجتہاد
والعدالة وغیرہما وہ مجتہدین لائق تقلید ہین تو اس صورت مین ظن سوء اور بے ادبی ساتھ

مجتہدین کی کہان ہوئی جسطرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہے اور بفقدان روایات صحیحہ کے اور اس سے بے ادبی ساتہ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کی بے ادبی نہین اور یہ ابن صلاح نہین کہتا تہا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لائق تقلید نہین جانتا کہ یہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علما نے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کر کے تجویز کی ہے از غیر مسلم ہے اسلئے کہ اولاً یہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجی مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین تحلیف شہود کی آہین ہو تو یہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتے ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی نہین ہے بلکہ راے ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلی کے پڑی ہے تا اتباع مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اسبات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا ہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین ہی احتمال فتنہائی اشرار ہی اختیار کیا تو ہین منافات ساتہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کی کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہ جو مولف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ تین احتمالون مین منحصر اور مرد کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کی دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کی تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کی ہو خواہ پہلے انکے پہر احتمال اول کو مسلم کر کے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اون مذاہب کے ہی جسوقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اوٹہہ جائیگا اور باقی دونون احتمالونکو رد کیا پہلے دیکہو کہ حصر کرنا مولف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہے کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بہی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علماے صحابہ اور تابعین و غیرہم من المجتہدین کی اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لائق اتباع بہی جانا لیکن بسبب تواتر ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نتھے چنانچہ کلام امام رازی

جو منقول ہوا مسلم الثبوت سے اور تفریع ابن صلاح کی اسپر دال ہے پس ابطال احتمالات مذکورہ سے ابطال
مدعا نہوگا دوسرے یہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرلین جب بھی مدعای مؤلف
برنہین آتا اسلئے کہ بالفرض اجماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کے اسی جہت سے ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کی موجود نرہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس
بحث سے علیحدہ ہی اور کلام بحر العلوم سے یہ بات ظاہر ہی کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحہ کے اوسکو اجماع مذکور سے علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور یہی اس سے
لازم نہین آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجاویگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز
تقلید جو بزعم بحر العلوم کے مبنی ہی اوپر فقدان کے جاتا ہے تو مستبعد نہین اور یہ جو مؤلف نے احتمال
ثانی کو بکمال بسط رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سے مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کے ہوے ہین تو جواب یہ ہے کہ ہمنے مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کے تینون
احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہمارے نزدیک احتمالات
ثلاثہ مین سے کوئی نہین پس اگر یہ تینون احتمال مردود ہو جائین تو ہمکو کچھ مضر نہین لیکن چونکہ مؤلف معیار
نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہے لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہ جو بعض فقہا سے منقول ہے کہ اجتہاد مستقل
ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مستقل لائق
اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور یہ بات ساتھ تتبع اور استقرا کے معلوم کی ہے اور یہ مقصود نہین ہے
کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل کا نہوگا پس یہ کہنا بحر العلوم
اور مولانا نظام الدین کا کہ یہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اور قدرت الٰہی کے ساقط ہوا جاتی ہے
بلکہ جب تتبع کرکے یہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے لائق تقلید نہین ہے
تو حکم اوپر غیب کے کب ہے اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے اس کہنے سے
انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک ناقلین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے یہ قول مقبول
نہین اور جس کسی کو دعوے صحت ہے وہ برہان قائم کرے علاوہ یہ کہ وہ مجتہدین جو مؤلف معیار نے
بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئے ہین اونمین کوئی بھی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہے تفصیل اسکی یہ ہے
کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ ہین اور وفات اونکی دو سو اکتالیس مین ہوئی

وفات امام ابی ثور کی دوسو چھیالیس مین یعنی پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات
داؤد ظاہری کی دوسو ستر مین تھی یعنی اڑتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات محمد اسمعیل
بخاری کی سن دوسو چھپن مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو
دس مین اونہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین یعنی ستره برس
پہلے وفات امام احمد سے ہے کما ذکره ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد
حنبل کا پایا اور اونکے قرن مین سے ہوے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو اون قائلین پر
جو یہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کے کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچھہ قدح نہین اسلئے کہ یہ لوگ تو قرن
احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام
مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہے بحث سے خارج ہے ہمارے مدعا سے اوسکو تعلق نہین پس اوسکے مقدمات
مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہے ہیچ اور لا یعنی ہے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول
ثالث سے معلوم ہوتا ہے الی ان قال کما لا یخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف
تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل
ملہجاعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اوسمین بہت سے اشتباہات تھے جنکی دفع ہو چکا او
انشاء اللہ تعالی چشم انصاف بین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اوٹھہ
گئے اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہے انکو
مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے انعقد
الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز
عمل کے اون مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ
اور انقراض زمانہ اونکے کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ
اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع نچاہئے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہے اور یہ جو
مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہ ہے کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین
ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہمعصر ہونا اور جبتک ان دونون امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد
اجماع بسیط کا اور بطلان قول مخالف کی واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ مین تو بلحاظ امر ثانی کے یعنی اتحاد زمانے کے نہین کہہ سکتے کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
کما لا یخفی اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کی اہل اجماع کہین تو بلحاظ امر اول یعنی مجتہد ہونے اہل اجماع کے نہین
کہہ سکتے اور یہ تصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوائے ائمہ اربعہ کے بطلان پر اوس قول کے جو مخالف
ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئے کہ اس سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم آتا ہے اسلئے مخصر
ساقط ہی اسلئے کہ ہمنے شق ثالث جسکے غیر متصور ہونیکا دعوے کیا ہے اختیار کی اور کہتے ہین کہ وہ مجتہدین
جنہون نے اجماع کیا اور اس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی کے مذہب پر عمل نچاہیئے اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطے ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکے موافق ائمہ اربعہ
کے پڑے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسرے یہ کہ ہمنے تسلیم
کیا کہ بعض اقوال اونکے مخالف تہی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع اونکا اس بات پر نہ تہا کہ سب قول مخالف ائمہ
اربعہ کے باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تہا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس
اجماع سے بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اسلئے کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہی
درمیان مذاہب اربعہ کے اسطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے اور عدم جواز
عمل کا اس سبب سے نہین ہے کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلا اس جہت سے ہے
کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبیین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات اور تفرقہ مجتمعات
وغیرہ کہ یہ امور ضروریات تقلید سے ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائے نہین گئے وقد مر
الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم تجویز عمل اور نہ اسکے
جو بجہت کسی مصلحت کے سوا بطلان کے ہے موجب بطلان اون مذاہب کا کیونکر ہوگا مثلا امام شافعی
سے منقول ہے کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کے نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس ادب امام ابی حنیفہ
کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سے کیا سنیت اوسکی جو مذہب امام شافعی
مین ثابت ہے باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب ردجہ مفقود مین مذہب امام
ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک اور شافعی پر فتوے دیا اور یہ بات
موافق تسلیم اور نقل مولف معیار کے ہے کیا سمجہی اس سے بطلان مذہب امام مالک جو اور یہ جو کہا ہے کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہے تو یہ کیونکر ہو سکے کہ مجتہد اپنے مذہب پر عمل کرنیکو منع کرے اور دوسرے
مذہب کے اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہیں اسلئے کہ یہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ
اور مذہب پر عمل درست نہیں حق مقلدین مین ہے نہ حق مجتہدین پس ہمنے بالفرض تسلیم کیا
کہ مجتہد کو تقلید دوسرے کی حرام ہے لیکن یہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سے مقلدین کے لئے عمل
اپنے مذہب پر نہ تجویز کرے پس جائز ہے کہ کوئی مجتہد خود اپنے قول اجتہادی کے موافق عمل کرنے
اور یہی شریک اجماع ہو اور اس بات کے کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کی اور مذہب پر
عمل کیجاتے اور یہی یہ امر علی الاطلاق مسلم نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسرے مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین
اختلاف ہے بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض منع قال العلامة غیاث الدین العاقولی فی کتاب قواعد القواعد
فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف العلماء فی جواز تقلید المجتهد المجتهد فاجازه بعضهم لان الظاهر من
المجتهدین انهم اصابوا الحق فلا فرق بین مجتهد ومجتهد فاذا جاز للمجتهد اعتماد ما ظنه من الادلة جاز له اعتماد ما ظنه مجتهد
آخر ومنعه الشافعی رضی الله عنه وغیره انتہی پس ممکن ہے کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا اپنی سے ہو کر اپنے
نفس کے لئے بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پھر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ ہمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ
مجتہد شریک اجماع اپنے اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسرے مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہے اب ہم
شق ثانی اختیار کر کے جواب دیتے ہین اور کہتے ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین
جنہون نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پاتے ہین اور عامی محض
کہ جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسے مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہے
اور مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کے درست ہے اور اجماع کے لئے مجتہدین مجتہدین درکار ہین سوا ان کے کہ عام
کے لئے اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سے شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتهدین اذ لا عبرة باتفاق العوام انتہی وقال الآمدی وهو ای الاجماع اتفاق
اہل الحل والعقد من امة محمد صلی الله علیه وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق التوافق والمراد
باهل الحل والعقد المجتهدون فی الاحکام الشرعیة الموجودون فی عصر واحد انتہی وقال العلامة ابن
الساعاتی فی نهایة الوصول فالحق اتفاق جمیع اہل الحل والعقد من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر
علی واقعة ما فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی یخرج اتفاق بعضهم او اتفاق

العامة انتہے وہکذا فی حاشیۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع
اصطلاحی کے درکار ہے وہ ہین جو عامی صرف نہون یعنی کوئی مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکھتے ہون
اور رائے انکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل اجماع کا کسی کے نزدیک اہل تحقیق سے
واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے معنی اس کلام صاحب اشباہ والنظائر کے
من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہے بہی خوب واضح ہوگئے اور یہ عبارت تفسیر مظہری
کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع
المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ
نُوَلِّہِ مَا تَوَلَّی وَنُصْلِہِ جَہَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیرًا انتہے جسکو مؤلف تنویر نے نقل کیا ہے معنی
اوسکے یہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا اربعہ کے مثل چار مذہبون پر متفرق
ہوگئے اور جتنے مذاہب مجتہدین تھے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے سبکو ترک کردیا اور روایات انکی
فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس مجتمع ہونا تمامی فرق اہل سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع
مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہے ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ اب تمام امۃ محمدی
صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائے اور حدیث صحیح لَا یَجْتَمِعُ اُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَۃِ
سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہے اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت سے مخالفین
بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اوسکا بمضمون آیۂ کریمہ وَیَتَّبِعْ
غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّہِ مَا تَوَلَّی وَنُصْلِہِ جَہَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیرًا کے مستوجب دخول نار کا اور
گمراہ ہوگا اور یہی مضمون مؤید ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہوچکا ہے اور اجماع
کرنیوالے اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین یعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمائے
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکھے اور باقی مذاہب
کو ترک کیا تو یہ اختیار کرنا جمیع علماء امۃ کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہے اوپر بطلان قول
مخالف کے قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث عند
الاکثر انتہے وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

قالت عند الجمهور حجة لبعض اصحابنا بالصحابة والاصح الاطلاق انتہے وسیاتی لہ زیادہ تفصیل وتحقیق
فی ضمن رد اقوال المعترض اس سے ظاہر ہوگیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب نام ہی اختلاف کا
اور جبکہ خلاف ائمہ اربعہ کا باطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا سکوت
کہا جائیگا انتہے اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہے اون مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تھے
اور اجتہاد اونکا یہی ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف
مذاہب اربعہ کے نتھے سو صورت مین اختلاف اون مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے اقوال نہین
مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہے اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کی جو
ابہی منقول ہوئی ہے مسلم اور مرقات الاصول سے اوپر صادق ہے یعنی ایک عصر کے مجتہدین نے
تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائے
پس یہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور خلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے
نہین کما زعمہ المعترض اسلئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بہی موجود
تہے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سب کے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور
بنظر غور دیکھو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے
کہ جسوقت تمامی علماے امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہ ہے کہ یہ اجتماع اونکا مثل فعل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان
العصمۃ ثابتۃ للاجماع کثبوتہا لہ انتہے اور یہی ساقط ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ معنی ان چارون عبارتون
کے یہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہے
اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کے تفصیل کہل چکے اور واضح ہوچکا کہ یہ معنی ادعاے مؤلف
کے ہین قائلین کی مراد نہین ہے فقط مؤلف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہ معنی بطور
توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے
اور مذہب کی طرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہے تو بجا لانے والون پر واجب ہے کہ بمقتضاے
آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیۃ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب
اربعہ ہی سے احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

نہوے اور ساقط ہوا یہ قول معیار کا کہ جبکہ مولف کا فہم دونون معنی کو باطل ہوا تو سنو کہ ان چارون عبارتون کے معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہے اور بطلان اوس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے تو ان عبارتون سے یہی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیہ اہل الذکر اجماع ہو گیا ہے انتہے اور یہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم مین بمعنی اجماع بسیط کے ہے اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحاً بمعنی اجماع مرکب کے ہے پس جب اجماع اپنے معنی پر محمول ہوا تو یہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہے اور اجماع نہین بمعنی محض ہوا اور یہ جو کہا کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کے اور نسبت چوتھی عبارت کی طرف امام رازی کے معرض منع مین ہے حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہ دعوے جو کہ ان عبارتون سے مستفاد ہوتا ہے کیا ہو لغو لاتق التفات محصلین نہین اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما ہو مفصلاً لیکن مولف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے بسبب عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر وارد کرتا ہے اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانونکی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے واب بحث علماء سے خارج ہوتا ہے البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مولف کو پہونچ سکتی ہے پس اگر جی چاہے تو عبارات منقولہ تحریر اور محصول مین دیکھے اور بطلان دعوے بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کر چکے ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہے ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہے پس قول عدم اتحاد زمانے کا اپنے زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکورہ کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسرے یہ کہ مولف معیار نے علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہے کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنے کے درپے ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حالانکہ اثناء ابطال مین حصر کو چھوڑ کر اوسی تخییل ابطال اجماع کی طرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم لصحہ حصر کو جو مفاد انکا ہے باطل کرنا چاہیئے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوے اتحاد زمانے کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہے خارج اور منافی ہمارے مدعا کی نہین اسلئے کہ ہمنے اتحاد زمانہ مجمعین کا ثابت کیا ہے اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین گردانا بلکہ اہل زمانے کے مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوے ہین اونہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذہب ائمہ اربعہ سے اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہے
اس تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبنی تھین اوپر گردانتے اختلاف ائمہ اربعہ کے
اجماع مرکب ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کے تفصیلاً نہی لیکن چونکہ مؤلف نے
شغف اور دعاوی بہت سے کئے ہیں اسلئے برتقدیر تسلیم ہر قول کی بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل کی جدائی
امتیاز پاوے **قولہ** بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے الخ
اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب نہ منعقد ہو ممنوع ہے
کما یجیٔ تفصیلہ دوسرے یہ کہ ہمنے شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کر کے ہر جگہ محامل عبارات منقولہ
صاحب تنویر کے بیان کر دئے حاجت اعادہ نہیں **قولہ** تو بنظر اسی احتمال اشکال کے اور یہ دلیل
ہونے بلکہ مخالف الخ **اقول** پہلے ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہے موافق محققین اصول کے بیان کرتے ہین
اور بعد اوسکے تحقیق کلام ملا احمد کی طرف متوجہ ہونگے تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا جو متفق علیہ
تمامی سلف وخلف کا اور مذکور ہے بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی اور بدیع الاصول
اور حسامی وغیرہ کے یہ ہے کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی ان ما عداہا باطل یعنی جب
معتبرین امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ علما مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ کے اوپر چند قولون کے
باہم اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا مین سوا اقوال مختارہ
مجتہدین کے اور قول باطل ہے پھر بعض نے کہا کہ یہ حکم خاص ہے ساتہ صحابہ کرام کے اور
بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہیں جس زمانہ کے مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کے ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہے
کما نقلنا سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہ حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ وہ قول
آخر جو مخالف ہے اقوال مجتہدین مختلفین سے اگر مبطل پڑے اوس شے کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہے تو باطل ہے ورنہ نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر الاول
ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر جوزوہ
والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب الخمسۃ
فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

[illegible]

منهم القول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون البعض قول ثالث يجوز احداثه لانه
ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقته كل من الفريقين في البعض والا اي وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه
مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الامة في الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل في الجد مع الاخ
ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث
فيجري ان الجد يصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه انتهى اور صاحب
توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہ ہے کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا میں چند قول
ہوں اور اون اقوال میں کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلے تو اوسکے مخالف قول آخر باطل ہے اور
اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا جائیگا کما قال فالشان في
تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان
كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا انتهى اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر کے نزدیک یہ ہے کہ جب زمانہ کے
مجتہدین چند قول کسی مسئلہ میں فرمائیں تو اونکے بعد والونکو مخالفت سب اقوال کی درست نہیں
اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے
والا فلا كما قال اذا لم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث ثالث عند الاكثر وخصصه
بعض الحنفية بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع ما اتفقا عليه ممنوع
كوطي المشتري البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا لم يجز ومقاسمة الجد الاخ وحجبه
فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين فالقول بالاشهر
فقط والا فلا كالتفصيل في الفسخ بالعيوب الخمسة فقيل لا وقيل نعم وفي الزوج والزوجة مع الابوين
فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي انتهى اب محل غور ہے بیچ اس امر کے کہ دعوی شرطیت
اتحاد زمانہ کا اجماع مرکب میں جو واقع ہوا ہے مؤلف معیار سے مبنی ہے اوپر خیال کے
کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب میں نہیں کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس مبحث میں لکھے
ہیں وہ ہیں جنکے قائلین کا زمانہ متحد نہیں قال في التوضيح واختلفوا في علة الربوا فعندنا
العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار

مع الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم ینقل به احد انتہے اور اسیطرح اکثر مسئلہ مین اقوال
مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کے نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ قریب بھی
نہین پس اگر مؤلف معیار کو ان کتب کی طرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب کے ہرگز
شرط نکرتا اور مصطلح جدید اپنے تخییل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کر کے نہ نکالتا اور یہ مزخرفات
نہ کہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط ہے ورنہ قیامت تک اجماع
منعقد ہی نہوا انتہی یہی جواب بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانے کا
بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہے نہ مرکب مین اسواسطے کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود
علامہ تفتازانی نے دیتے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی
التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة ابی حنیفة ولا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء
لمخالفة الشافعی رحمہما اللہ تعالے انتہے وقال ایضا واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول
الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی العلیة کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق
الاقوال الثلثة الا علی اعتبار الجنس فی العلیة انتہے اور یہ جو کہا ہے بلکہ خاصکر اجماع مرکب
کی تعریف مین بھی یہ امر ملحوظ ہے اسلئے کہ اجماع مرکب عبارت ہے اختلاف سے تو
چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنے والون کا ایک ہو ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہ ہوگا
انتہے ہر چند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح وتلویح وغیرہ سے بخوبی ہو چکا لیکن موافق دفع
حل وتفصیل کے تفصیل کی جاتی ہے کہ اختلاف کے لئے اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک
اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدۂ مؤلف کی مقتضی اشتراط ہے جس طرح
مؤلف ایک زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع مانتا ہے اسی طرح اگر دو زمانے کے
ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام صاحب توضیح
وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل اصول کا یہی
ہے مثلاً مسئلہ عدۃ حاملہ متوفے عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ ابن مسعود
رضی اللہ تعالے عنہ کے نزدیک ساتھ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ تعالے
عنہ نے ساتھ ابعد الاجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین جو حکم کرنا

عدت کا ساتہ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونون قولون
مین سے کیسکو اختیار کرینگے یہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہے اور مثلاً علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر مع جنس ہے امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہے امام شافعی نے فرمایا کہ طعم
ہی مطعومات مین اور ثمنیت ہے اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی مستنبط
کی اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نتہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نتہا اور
امام مالک نے جو اجتہاد کیا زمانہ دیکہا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تہا ہے امام شافعی انہون نے بنا
مذہب ان لوگون کی جو قدر اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط کرتے تہی اسمین
مخالفت اسمین سابقین کی نہین کی اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تہا اسکو
انہون نے مسلم رکہا اور طعم کو موافق قول امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ
سے امام شافعی کو مخالفت اسمین مذکورین کی درست نتہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو
مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت ہی درمیان ائمہ ثلثہ کے اور طعم ہی درمیان امام مالک
اور امام شافعی کی اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان مین معتبر کی مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار
کرنا اسکا جائز ہے البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط نہین گردانتے بلکہ لاحقین کو مخالفت
سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے تو انکے مذہب پر اعتبار ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی
بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کی معلوم ہوتا ہی لیکن بغور نظر یہ بہی مخالف نہین اسواسطے
کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہ ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بہی ضرور ہونگی پس
اعتبار ثمنیت کا مخالف اسمین کی نہوا اب محل غور ہی کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے نجانے اجماع کی کیا امر
ہی اور اگر شبہہ پڑے کہ علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تہا تو جواب یہ ہی کہ علیت
ربا کی معنی حکم شرعی سے ہے اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم
ہی ترتب حکم کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کی گویا یہ حکم کرنا ہے باین طور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح
نعم یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ یرفع لذلک انتہی مع ہذا مناقشۃ فی المثال لا یلیق بالمحصلین و علی تقدیر

اتاما مالا یتبع فی المقصود اور یہ جبکہ زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع ہوجانے مین
اوس اختلاف کے کیا دخل ہے کہ مؤلف معیار یہ کہتا ہے کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اوسی
دن ہوچکیگا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہوگی انتہے تمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے در تخییل صرف ہے مؤلف معیار کا
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائے اونکے بعد والونکو معقد الاجماعی ان اقوال
سے بناءً علی مذہب البعض اور مطلقاً بناءً علی مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امورین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا انسے متاخر لوگونکو اون مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت
موافق تفصیل مذکور کے درست نہوگی کمال حیرت ہے کہ اتمام اختلاف کو کون دخل ہے اور نسبت کرنا
شرطیت اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کی وہم صرف ہے اسلئے کہ عبارت
مسلم مین جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اوس سے یہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے
جائز ہے کہ لام داخلہ اوپر اوسکے واسطے جنس کے ہو اور معنی یہ ہون کہ جسوقت اختلاف کرین جنس زمانی
کی مجتہدین اب یہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہ معنی موافق ہین توضیح و تلویح
وغیرہ کے کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک نہین ہے
اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سے بہی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی اگر خوف
عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بہی تفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہئے کہ کتب مذکورہ ملاحظہ کرین
تا وہم مؤلف واضح ہوجائے اور یہ جو کہتا ہے کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط
نہ کہین تو بہی لازم آتا ہے کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہ کہین بلکہ یہ کہین کہ ان کا
اختلاف اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اور پہ بطلان قول
آخر کے تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے تمہاری ہی دلیل سے خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور مجتہد
باطل ہوا انتہے معلوم نہین کہ مشروط نہونے اتحاد زمانہ سے مؤلف کیا سمجھا ہے شاید نتیجہ مین
اوسکے یہ ہے کہ جسوقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ کی
فقط اجماع مرکب نہ بنیگا بلکہ انکے ساتھ اور مجتہد بہی زمانہ مختلف کے لئے جاوین تب اختلاف ان سبکا
اجماع مرکب ہوگا اور دونون باتین مزعوم مؤلف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم نہین

اسلیے کہ شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو کہان ہے مثلاً اگر کہا جاوے کہ وجوب
زکوۃ نقدین مین نمو حقیقی شرط نہین تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہو اور نمو حقیقی
کی تقدیر پر زکوۃ دینا واجب نہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری سکوت عنہ رہا پس متنازع
فیہ مین اتحاد زمانہ مشروط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونون تقدیر پر ہوجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور امام
مالک کے اختلاف سے بہی کہ زمانہ انکا متحد تہا اجماع مرکب ہوجائیگا اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے
اختلاف سے بہی منعقد ہوگا اور مجموع کے اختلاف سے بہی کہ زمانہ اونکا مختلف تہا متحقق ہوگا دوسری
بات مزعوم اوسکی بہت ظاہر البطلان ہے اسلیے کہ اگر ہم تسلیم بہی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد
زمانہ مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمانی کو جب بہی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سے انعقاد اجماع ہوجائیگا
اسواسطے کہ زمانہ انکا مختلف ہے پہر کہو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتہ ائمہ اربعہ کے کیا
ضروری ہے و تحقق اجماع مرکب کا اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کے ہو سکیگا انکے لینے پر
کب موقوف ہے فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطے بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہے اب اصل
مدعا سنو کہ واقع مین واسطے تحقق اجماع مرکب کے اتحاد زمانہ شرط نہین ہے جیسے اختلاف زمانہ شرط نہین
تو ایک زمانہ کے مجتہدین کے اختلاف سے بہی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانونکے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بہی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہے پس یہ اختلاف
اجماع مرکب ہے اور پس ساتہ کے کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند
الاکثر خلاف کرنا درست نہین انہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے چنانچہ اس
مضمون کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفة المجتہد
اللاحق للسابقین قلت انما الصحیح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہے اور جس حادثہ مین صحابہ نے
مثلاً سکوت فرمایا تہا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تہا یا بنا بر علی مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر
اجماعی نہتی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہے اب جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرا ہی واقع ہوا تو انسے بعد والے مجتہدین کو اونکے سوا قول
کرنا جائز نہین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالفت اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار اجماعی
مین عند البعض قول کرنا خرق ہے اجماع کا پس انکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا برعلی مذہب البعض کسی مسئلہ کی اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اوس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اونہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ و جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئے کہ حوادث لاتعنی کلیات و جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ اربعہ کی طرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بحجت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلاً اور بعد اسبات کے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف ائمہ اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا تو نہایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ ائمہ متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جوابات نئی نکالیگا اوسمین خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اور اس تحقیق سے دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب تفسیر احمدی کا اسلئے کہ جنہے یہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہے یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت سب سابقین سے ہو نہین فرمائی اور انکے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اختیارات متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتے پس اختلاف ہمارا مثل اوسکے لائق ایکے ہے کہ اجماع مرکب اوسپر موقوف ہو اسلئے کہ اولاً تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد بہی ہوجاے تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بہی کیا جاے تو اوس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اقوال انکے مخالف ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ راے انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو و من ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم انکلمہ مفصلاً کما مر

المسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنے کا دیا ہے قریب ہے ہمارے
جواب سے لیکن ترتیب اوسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہیں ہے اور مشرف ہونا تو لف معیار کا جوابدہی اوسکی سے باوجود اپنے تخییل محض
اور دعوے صرف ہے عقلا ایسی تشریف کو بدتر فضاح سے سمجھتے ہین تفصیل اوسکی یہ ہے
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامۃ اذا
اختلفوا فی مسئلۃ فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل وقیل
ہین ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد بعدۃ
الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل
ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای بطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی قولین کان
اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامۃ ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق
یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمی اجماعا مرکبا لانہ نشأ من اختلاف القولین وہو اقسام
قسم منہا یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا مزید علیہ وعندی
ان ہذا الاصل ہو المنشأ لانحصار المذاہب فی الاربعۃ وبطلان الخامس المستحدث ولکن یرد
علیہ انہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذہب الشافعی
واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالے فی زمان واحد وان
ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف
الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالے والجواب منہ ضعیف انتہے حاصل اس عبارت کا مختصر
یہ ہے کہ جسوقت امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی مجتہدین اہل حل وعقد اس امت کے
کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہ اجماع ہے اوپر بطلان قول آخر کے اور اسکا
نام اجماع مرکب ہے اور میرے نزدیک منشا انحصار مذاہب کا بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے
یہی قاعدہ ہے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو اجماع مرکب کے لئے
چاہیئے اگر ایک زمانہ کے مجتہدین کا اختلاف ہے تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین اربعہ کا
ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سے اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف ہو

ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا ایک تہا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین ہون اونکے اختلاف سے اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بہی بہت سے علما اور مجتہدین ہوے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف اونکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کیلئے کافی ہو اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع اونکے توضیح اور جواب اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین باین طور دیا ہے الا ان یقال الاختلاف المعتبر ہو الذی فی زمان واحد والشافعیؒ وغیرہ اذا قالوا قولا انما یقولون اذا جری بہ رائ ابی یوسف ومحمدؒ مع ابی حنیفۃ اوکان اختلاف بین الصحابۃ فاخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے بقول صحابی ومالکؒ والشافعیؒ بقول صحابی آخر انتہے مختصرا معنی اس کلام کے جو مستفاد ہین ظاہر عبارت سے یہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہے اور اقوال امام شافعی اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال اماموں سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین ہین اسلئے کہ جو قول امام شافعی کا مثلا مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے سوا وہ یا مطابق ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمدؒ کے یا دونون کے اور ان دونون صاحبون نے زمانہ امام میں اجتہاد کیا تہا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج مسائل کی تہی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تہے اور بنفس خود اونمین سے کسی قیاس کو اختیار کیا تہا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تہی اور یا وہ قول امام شافعی کا مطابق پڑا تہا رائے کسی اور مجتہد کے صحابہ یا تابعین مین سے پس وہ قول شافعی کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تہا سانتہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہوا بلکہ اقوال بعضین ہی مین داخل ہوا آب یہ جواب ملا احمد کا قریب ہے ہمارے جواب کے اور راجع ہے طرف تحقیق صاحب مسلم کے کما ذکرنا سابقا لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس جواب کا ضروری نہین علاوہ یہ کہ اس جواب کی حاجت اوس جگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنا بر علی مذہب بعض اون اقوال مین قدر اجماعی

بہی ہو اور قول امام شافعی کا مثلا اوسکی خلاف ہو اور جس حادثہ مین متقدمین نے مثلا اقوال مختلف
نہین فرماتے اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلا اوسمین اپنے اجتہاد سے
کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلا وارد نہین ہوتا کہ
حاجت جواب مذکور کی پڑے آب غور کرو کہ یہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہ جواب دونون
وجہ سے باطل ہے وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلا متعدد اسمع سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا
تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے
ان دونون کے موافقت رائے ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر ابو یوسف
کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بہی کچہہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع مرکب ایک دفعہ
منعقد ہو گیا اور احداث قول ثالث باطل ٹہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور موجب رنجش بزرگون ہے
بزرگونپر بلا وجہ زبان طعن وتشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلاے سفاہت مین مبتلا کرتا ہے ؎
چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ٭ میلش اندر طعنہ پاکان برد - ملا احمد نے لفظ اختلاف امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اور پر بطلان قول آخر کے کہان قرار دیا ہے انہون
نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف لیا ہے پس زمانہ ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ
تعالے مین ایک حادثہ مین جتنے اقوال مجتہدین کے ہونگے اون سبکے خلاف قول
کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا بر علے مذہب البعض یہ شرط بہی ہے کہ اون
اقوال مین قدر اجماعی بہی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین اقوال صحابہ اور تابعین
متقدمین کے بہی موجود تہے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی مجتہد کے مجتہدین
زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم کے
یا مطابق آراے صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب البعض کے اقوال
مذکورہ مین قدر اجماعی نہو گی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہو جاے خلاف ہی عبارت ملا احمد کے ہان یہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمدؒ نے ذکر کی ہین مثلاً ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا نہین ہے دونون
مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلاً جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایک صاحب نے کہا
مسح ربع راس کا فرض ہے دوسرے صاحب نے فرمایا کہ سارے سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سے یہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلاً یہ امر ثابت نہو کہ یہ رائے امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین
وغیرہم کے خلاف ہے کما مر مفصلاً اور موافقت رائے ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالے کا ساتھ
امام ابی حنیفہ کے ملا احمدؒ نے کب قول کیا ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد اجماع
کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہے ان دونون کے
موافقت رائے ابی یوسف اور محمد کے ابوحنیفہ سے کیا فائدہ کریگی انتہے شاید لفظ اذ اجری ہو
رائے ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفۃ رح سے موافقت رائے فہم مؤلف مین سمائے حاشا کہ مقصود
ملا احمد یہ ہو اور افسوس ہے کہ وہ علما جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سے موافقت رائے سمجھین ایسی بات تو کوئی عقل ہی سمجھیگا فضلا عن
عالم معنی اس کلام ملا احمدؒ کے یہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسفؒ اور امام محمدؒ کا شامل ساتھ
امام ابوحنیفہ رح کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکے اختلاف واقع ہوا اور بعد انکے امام
شافعی رح نے مثلاً مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک رح کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت کے
قول شافعی باطل نہوگا اسلئے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کی یا احدہما
کے مثلاً ہوگا اور رائے صاحبین کی مثلاً زمانہ اما مین متقدمین مین جاری اور واقع ہوئی تھی
پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رائے امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی و ہو
کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقًا عن مسلم الثبوت آپ دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مؤلف معیار ہے
یا جواب ملا احمدؒ اور باقی تفریعات اور علاوہ مؤلف کا جو مبنی ہے اسی خوش فہمی پر جیسا بیان
ہوچکا سب باطل ہوتین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہے **قولہ** اور وجہ ثانی
کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ **اقول** لغو ہونا ادعائے لغویت وجہ ثانی کلام ملا احمدؒ کا جو مؤلف
معیار سے واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سے ظاہر ہوچکا اسواسطے کہ مقصود ملا احمد کا اس

کلام سے حصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے نہین وجہون مین
نہین ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونون وجہونکا تمثیلاً ہے پس جو رائے امام شافعیؒ کی یا امام احمد حنبلؒ کی
مثلاً مخالف امامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسفؒ کی یا امام محمدؒ کے
یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین کے یا وہ
امر ایسا ہوگا کہ آرائے سابقین سے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت عنہا ہوگا
یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بناءً علی مذہب البعض قدر اجماعی اقوال مختلفہ مین
نہوگی پس بطلان قول امام شافعیؒ مثلاً ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ کا عدم ثابت
کیا جاوے ودونہ خرط القتاد پس یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رائے امام شافعی کا
ساتہ صحابہ کے جمیع آرائے مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہی قائل کو کچھ مفید اور ہمکو
مضر نہین اسلئے کہ اول تو یہ امر ادعائے محض بلا دلیل وسند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیاً یہ کہ ہمنے مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع آرائے مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعیؒ کا واسطے امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرائے صحابہ کے نہین ہے کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان
اون مسائل کا لازم آوے وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مؤلف
معیار کو اس محل مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیے نہ حمد اور طلب
توفیق اور الہام حق سے کیے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ٭ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ
الوصول الی سبیل الرشاد قولہ اور یہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہے کہ
ابن صلاح نے اسی نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہے تقلید غیر الاربعہ
کو ممنوع کہا ہے اور اس دعوے کو الخ اقول پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پھر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سے دیکھو بعد اوسکے بے انصافی مؤلف معیار کی معلوم کرو صاحب
تنویر نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا انھون سے کہا محدث ابن صلاح نے
کہ وہ مشہور ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے ان تقلید غیر الائمة ممنوع کہا یہ مسلم الثبوت میں
انتہی اور عبارت مسلم الثبوت کی یہ ہے کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابة بل علیہم

اتباع الذین سبروا وبوبوا وہذبوا ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا علیہ انتہی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یتیسر فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہے یعنی اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہے اوپر اونکے اتباع اون لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پھر اوسکو مہذب کیا اور ام سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتہ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر اربعہ کو اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے نہین جاتے اور اس کلام مین شبہہ بہی ہے انتہے اب ارباب فہم وانصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنی کرکے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہے اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہے اوسی کو صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کردیا ہے اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہ کہ منع ابن الصلاح مرتب ہے اوپر تبویب وغیرہ جیسا کہ مولف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب مدون اور منفصل ہوگئے اور باب باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا وبینہما بون بعید لا یخفی علی من لہ ادنی لب ومہارۃ بالعلوم ومناسبۃ بالفہوم اگر کہا جاوے کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہے ثقات سے وہ اجماع ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہے اوپر تقلید اون لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوے ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونون متحد ہونگے نہ ایک مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم

کہ ابن الصلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب اربعہ مدون اور منفصل ہوگئے ہین اور باب باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور تبویب اور تعلیل کہین نہین پائی جاتی

کہین گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل کیا ہے اوپر وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہ امور مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائے نہین جاتے پس ابن صلاح نے منع تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول عن الثقات تھا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور رد وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کی طرف منسوب کیا ہے البتہ امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع تقلید غیر ائمہ اربعہ اوپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بسبب قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین کو نہ پہچانا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین لانہم کانوا اجل قدرا لا لعدم الثقۃ بمذاہبہم اذ لم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین قال ابن السبکی وہو الاصح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعلم مذہب الصحابی فی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابة بل تقلیدون من بعدهم الذین سبروا ووضعوا ودونوا علی ہذا
ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعة لانضباط مذاہبهم وتقیید مسائلهم وتخصیص عمومها
ولم یدر مثله فی غیرهم لانقراض اتباعهم وهو صحیح انتہی اور وہ جو کلام بحر العلوم کا مولف معیار
شرح مسلم سے نقل کیا ہے حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کے شرح مسلم میں
فرماتے ہیں کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا علم کا اکثر ساتھ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہے اور یہ امر عوام سے ممکن
نہیں انپر واجب ہے کہ اتباع کریں اون مذہبونکا جنمیں خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل
اور جمع علل اور تفریق دلائل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہو گئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہے
ابن صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
میں پائی نہیں جاتی اور اسمیں ایک شبہہ ہے وہ یہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہے کہ منعقد ہو چکا ہے
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہے تقلید کرے
بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوے پوچھے ابو بکر اور عمر رضی اللہ
تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوے پوچھے ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل سے اور سوا انکے
اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوے ہو اوسکو چاہئے ان دونوں اجماعوں کا
توبیان کرے اور دلیل لائے انتہی ترجمہ ملخصا اقول وبعونه سبحانه احول واصول یہ جو قرافی
مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہے نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے
درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمائے محققین اوسمیں اختلاف کیونکر کرتے
علمائے حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گذر چکے انسے مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہیں جب مرید
تقلید کو کسی کا ائمہ مجتہدین میں سے فضل معلوم ہو اور مجتہدوں پر تو اوس شخص کو تقلید میں اختیار
نہیں بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہے اور
ایک قوم نے کہا علما سے کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال الاسنوی فی المعتمد انه
اذا التعدد من یصلح للتقلید فهل یلزم مریده ان یجتهد فیسأل اعلمهم وجهان قال ابن سریج

نعم واختارہ ابن کج والقفال لانہ یسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد وصححا عند الجمہور انہ یتخیر فیسال من شاء لان الاولین کانوا یسالون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم مع تفاوتہم فی العلم والفضل ویعملون بقول من شاؤا من غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد غیرہ وان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد الروضۃ بالذی قالہ الغزالی قد قال غیرہ ایضا وہو وان کان ظاہرا ففیہ نظر لما ذکرنا من سوال احاد الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد یمنع ہذا وعلی الجملۃ المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا یلزمہ تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا قدم الاعلم علی الاصح انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المصنفۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف من اسلم او تاب عن المعاصی والتزم احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء اذا تعدد المجتہدون فی البلد علے قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید الفاضل وہو الاحوط فعلیہ ان یتحیث ویتبع الفاضل انتہی پس دعوے کرنا اجماع کا تخییر اس محل مین باوجود اختلاف اتنے مجتہدین اور محققین کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہ جو قنوجی نے کہا ہے کہ زمانہ صحابہ مین اجماع ہوچکا ہے اس بات پر کہ جو کوئی فتوے پوچھے ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ بعد اوسکے فتوے پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سے بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا یہ ہے کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اس مضمون پر ثابت اور منقول نہیں ہے اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہ امر محل نظر ہے اسلئے کہ مجرد سکوت سے اجماع سکوتی منعقد نہیں ہوتا جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کی بجہت تامل کے یا تقرر خلاف کی یا اور کسی مصلحت کے ہو قال التفتازانی فی التلویح وقد یکون سبب سکوت المجتہد للتامل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد الحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہی پس ممکن ہے کہ عدم انکار صحابہ کا اسی جہت سے ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی نتھے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرج

مقلد مستفتی کی اصلا نہ پاتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کی کہ مذاہب انکے حوادث مستفتین کو کلیۃ
یا جزئیۃ حاوی ہین پھر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا اور ثانیا اور بر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتہ زمانہ صحابہ کے
اسی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط حوادث
کے واسطے حوائج مستفتین اور حوادث لاتنقضی کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے انکار نکیا اور اس
بات سے کہ مستفتے باوجود حضرت ابو بکر او عمر رضی اللہ تعالے عنہما کے ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچہتے
اب یہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین کے جسمین ضرورت مذکورہ
متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام ابن ابی الفتح البغدادی الشافعی
فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم
یکن لہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ
وحشہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ وآل الامر من جاء بعدہم بفضیلۃ تہذیب الاصول وتفریع المسائل و
لان الصحابۃ ما کان لبعضہم علے بعض تفاوت فی الاجتہاد بل کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب
علیہم تعیین المقلدین انتہے پس یہ جو بحر العلوم موافق حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فعلی بطلان
ہذین الاجماعین قول الامام یعنی باطل ہوا ساتہ ان دونون اجماعون کے قول منقول امام کا
انتہے ساقط ہوا اس لئے کہ دونون اجماع ادعاے قرافی کے باطل ہوے والمتفرع علی الباطل
باطل اور یہ جو بحر العلوم نے کہا وقولنا اجمع المحققون لانہم سنۃ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال
یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجت ہے شرعی نہین
مفہوم ہوتا تا لازم آجاے تعارض اجماعین کا انتہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اجمع المحققون
کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی
لیا جاوے اور محتمل ہے کہ اتفاق محققین کا سوا اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے
لیکن جسوقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے تصریح ساتہ اجماع اصطلاحی کے نقل
کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ان مجتہدین سے ہے جنکا اجماع
حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہ ہے کہ لفظ اجمع المحققون سے

بحسب لغۃ اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد ہے ہی نہین سکتے تو یہ امر ممنوع بلکہ غلط صریح
ہے کمالا یخفے علے المتفطن اور رہا محل نزاع مین دعوے اجماع جو قرانی نے کیا تہا بطلان
اوسکا بخوبی واضح ہوچکا اب نہ باقی رہا مگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام اور ابن نجیم
وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہمکو وہ بہی مضر تہا صورت وقوع مین ہو ہی
نہین سکتا اور یہ جو بحر العلوم فرماتے ہین تتمہ نے کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل لہ
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل من مجتہد آخر انتہے عجیب
بات ہے اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب اور تفصیل کو موقوف علیہ تقلید متقلدین کا نہین
گردانا کہ تم یہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید متقلدین مین نہین ہے البتہ اوس قائل نے مجموعہ امور پر
حکم صحۃ تقلید مرتب کیا ہے بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اوسکے ممکن نہین جیسے
تنقیح مسائل اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحسانا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب
اور تفصیل اور بہت ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علیحدہ
ہوگی تو متقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو متقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بہت
مسائل مل ہی نسکینگے پس دخل استحسانی کا انکار شان محققین سے بہت بعید ہے اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوے قائل نے بہ نسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور بہی یہ جو
کہتے ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجہ گیا تو عمل کرلیگا اور اگر نہ سمجہا تو اور مجتہد سے پوچہہ لیگا تو ہم اسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسرے مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین
مسئلہ آجاے ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلدین واسطے سمجہنے
مراد مجتہد کے دخل ہوا اور اگر نہین ہے تو جسطرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بسبب عدم تفصیل کے نہین سمجہا
تہا اوسیطرح مجتہد ثانی کا بہی نہ سمجہیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بہی یہی
کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور بہی یہ توجیہ لینا دوسرے
مجتہد سے جب ہوسکتا ہے کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو بغیر
تفصیل کے کلام مجتہدین تقلید نہوسکے گی اور جسوقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اون مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئی تکلیف
تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہ امور اکثر مقلدین پر بہت
عسیر ہین نہ پڑیگی آور یہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون الفضلاء
جہد ہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق مسائل
دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہے پھر انکو لائق تقلید نہ ٹھہرانا کمال
بے ادبی ہے ساتھ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کی بذل کوشش اور سعی فی الدین کا
انکار کسنے کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ہے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے تو اس سبب
منع کیا ہے کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہ امور واسطے
تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین رہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسرے مجتہد کیطرف رجوع
کرتا اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین بس تقلید انہین کی ہے
چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ہے علامہ سمہودی نے عقد فریدہ مین صراحۃً اسپر دال ہے
اور وہ یہ ہے لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم فعنہ فتاوی
مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا او مخصصا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتنع التقلید اذ التعذر
الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم انتساب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی
ساتھ انکے کہان ہے اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقت مین
یہ مجتہد اجتہاد مین کامل اور انکے بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا
منتشر ہو درمیان محققین متبعین صالحین کے اور وہ محققین متعدد ہون کہ کلام انکا لغویت اور کذب
محمول نہو سکے اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین
تو یہ امر ثابت ہوگا والا فلا اور جتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہو چکا ہوگا کہ یہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہے
تو اسی نظر سے منع کیا ہے کہ کوئی روایت انکے مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
انکے مذہب کی ملجاوے تو عمل کرنا اوسپر جائز ہے الخ مجرد تخمین ہے اسواسطے کہ جو وجہ منع

کرنیوالے جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے علت
منع کی عدم تدوین اور ضبط ابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کما نقلنا سابقا پس احتمال عدم ضبان
روایات صحیحہ کو علت منع گردانا توہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ پس اگر کسی کو
ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالے کی مثلا ملجاتے تو نہین معلوم
کہ اسکا مطلق مقید اور اسکا عام مخصوص ہوا ہے یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اس
روایت سے ہوا ہے یا نہین گر تداول ایدی اہل تحقیق کا اوس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ
اکثر روایات مذہب سفیان ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کے ہوا ہوتا جسطرح مذاہب
ائمہ اربعہ مین یہ امر متحقق ہے تو یہ احتمالات اوٹھ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد
وجدان اسکا صحت عمل کیلیے کافی نہین اور یہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا ترے ان المتاخرین افتوا بتحلیف
الشہود واقامتہ لمقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلے انتہے معلوم نہین کہ کون سے متاخرین نے
تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوے دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور در مختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری اور درر وغرر
اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہرچند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر جگہہ مخالف اسکے
دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو علم الشاہد ان القاضی یحلفہ ویعمل بالمنسوخ
لہ الامتناع عن اداء الشہادۃ لانہ لا یقبلہ انتہے بزازیہ وقال فی کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ
اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ وفوائد شتے فلو قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی
العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لا تکلف قضاتک الی امر یلزم منہ سخطک او سخط الخالق تعالے انتہے
وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہ کلام مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کی ہے دوسرے
یہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم کہتے ہین کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے
پر فتوے دیا ہے جائز ہے کہ کوئی روایت ہمارے ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن
ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسرے یہ کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے ہی پر
فتوے دیا ہے لیکن یہ فتوے دینا انکے مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہے اسلئے
کہ اس زمانہ مین ترکیہ مین اثارۂ فتنہ اور اشاعۃ شناعت شہود ہوتی ہے اور شاید

مزکی اور معدل بہت کمیاب ہے پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو یہی تباعقل اور بہت کثیر برپا ہو اور یہی باب شہادت مسدود ہو جاے بسبب نہ پایا جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلے پر فتوے تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوے دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہے کما ہو مصرح فی کتب الفقہ اور متنازعہ فیہ تو یہ بات تھی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑکر دوسرے امام کی تقلید درست ہے یا نہیں اور یہی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سے ثابت کیے ہین جسمین ہمنے مبسوط کلام کیا ہے اور بجہت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بھی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کی بجہت فقدان روایات صحیحہ کے کی اور ہمنے بجہت تبسط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا یہی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فان نفع الکلام ان ذہبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوے اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایہ ثبوت کو پہونچا اور رد ہین ہفوات مؤلف معیار کا اوپر اذکیا مصنفین کے واضح ہوا **اقولہ** یہ چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل صاحب پر الخ **اقول** مولوی اسمٰعیل پر چوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہے طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سے اور اوٹھانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سے ہو اسلیے کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزارون اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنے اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آتے ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین مین متبادر اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطے مجتہد مطلق کے پس اگر یہ تقلید شرک جس معنی کر کے یہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکے مرتکب تھے اور مین شرک ٹھہرے

تو ہزارون بلکہ لاکھون ائمہ ہدے اور عمائد ملت مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم مشرک ہوجاینگے
نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور انپر ساتہ وجوہ
باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اس کلام کو
جاہل کہا ہے اور شان مولوی اسمعیل سے یہ امر بہت مستبعد ہے کہ ایسی تہمت یعنی اوپر
جماعت ہادین مہتدین کے کرین جز این نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی
کی ہے اور بالفرض اگر انہون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول نتہے کہ اونکا کلام
حجت ہو ہر عاقل جانتا ہے کہ یہ بات جہالت کی ہے اگرچہ قائل اوسکا صالح اور عالم ہو پس
ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام مؤلف تنویر کو جہوٹ ٹھہرانا اور حمقاے معظمین مولوی اسمعیل کو بلا
مین شغف مین لانا خود زمرہ حمقا مین داخل ہوجانا ہے ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکہو تو کلام
مؤلف معیار کا اس جگہہ جہوٹ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کی اور انکو مشرک
اور کافر قرار دینا ہے انکا اب پہلے حال مقدمہ ممہدۃ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم
کرو بعد اسکے کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کے
اصطلاح اہل اصول مین یہ ہین کہ مان لینا اور عمل کرلینا ساتہ قول بلادلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہے باآنکہ اسمین لفظ بلادلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلادلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اوسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہ امر کلام
منقول بعقد فریدا اور مغتنم الحصول سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلادلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتہ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیۃ نہین ہے وعبارتہ ہکذا حقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ بلا حجۃ
منہا انتہے اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سے کہ بلادلیل قید
عمل کی ہے نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکے سے یہ بات
ثابت ہے کہ مشہور اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہی ہے کہ عامی مقلد ہے مجتہد کا ایس اتباع
عامی کا واسطے مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کے اوپر متبادر اور معروف کے چاہئے نہ یہ کہ
معنی غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقليد العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه السلام او
الى الاجماع ليس منه وكذا العامي الى المفتي والقاضي الى العدول لايجاب النص ذلك عليهما
لكن العرف على ان العامي مقلد للمجتهد قال الامام وعليه معظم الاصوليين انتهى وبهذا في بديع الاصول
وغيره ہے اب تک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہو چکا اور غلطی اوسکی ظاہر ہو گئی تا امر متنازع او پر واضح بکلی
ہو جاوے دیکھو تفصیلہ فی المتصور اب یہ جو مولف نے کہا کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث یا قرآن
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے یا حدیث سے اوس مسئلہ معلومہ میں نہ چاہیے آخر
کلام ہے بے محل اور موجب ہے کمال الفساد کا دین میں اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ عالم بالحدیث اور
بالقرآن سے کیا مراد ہے اگر مجتہد مراد ہے خواہ بحث خاص اور مسئلہ معینہ میں ہو یا جمیع مسائل میں
تو یہ ہے کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل میں مجتہد ہے تقلید اوکسی کی نہ چاہیے اور مجتہد فی بعض المسائل کو
بعض کے نزدیک جمیع مسائل میں تقلید ضروری ہے اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض کے
نزدیک معتبر نہیں ہے اور بعض کے نزدیک سوا اون مسائل کے جنمیں شخص مجتہد ہے اور سب
مسائل اجتہادیہ میں تقلید واجب ہے اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السيد السمهودي في العقد
الفريد التقليد قبول قول الغير بان يعتقد من غير معرفة دليله فاما مع معرفة دليله فلا يكون الا المجتهد لتوقف
معرفة الدليل على معرفة سلامته من المعارض بناء على وجوب البحث عن المعارض ومعرفة سلامته
منه متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد ومن لم يوجب البحث عن المعارض
واكتفى بمجرد معرفة الدليل كمن اجاز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فلم يكتف بمعرفته من
غير مجتهد اذ لا وثوق بمعرفة غيره في الادلة الظنية ويجب التقليد على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق
عاميا محضا او غيره ولو بلغ رتبة الاجتهاد في بعض مسائل الفقه او بعض ابوابه كالفرائض في ما لم يبلغ
فيه الاجتهاد غير بناء على القول بتجزي الاجتهاد وهو الراجح وقلد مطلقا بناء على المرجوح
وهو انه لا يتجزى انتهى لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض
المسائل مسائل مورد الاجتہاد میں حکم وجوب تقلید نہیں کرتے ہیں پس یہ کلام اوسکا
منشا سہو اوسکا اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سے یہ ہے کہ ترجمہ وغیرہ حدیث
و قرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

کو جمیع واقعات اجتہادیہ میں یا بعض میں نہیں پہچانا تو اسپر تقلید مجتہد کی واجب ہی یہ کلام
باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ میں تقلید مجتہد کی نہ چاہیے کما نقلنا
من السید السمہودی آنفا وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقا علی نفیہ وہکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال فی
بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہدا نقد سبق او عامیا او محصلا لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المعمولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا فالواجب
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہ کہنا کہ آیہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ اس بات کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن بے علم نہیں ہی کہ تقلید کرے ساقط ہی اسواسطے کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین میں سے کوئی نہیں جانتا اور کچہ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث کا
اگر حاصل کیا تو یہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہیں ہی کہ اسپر علم وقائع اجتہادیہ
بطرز استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب البدیع
وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ کے یہ ہیں کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اسکے دین حق
چہوڑ کر ہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اس صورت میں نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف
وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ ای اقوالہم التی ہی اہوائہ وبدع بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
ای من الدین المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی النیشاپوری وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ
ای مشتہیاتہم وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع
الدلائل انتہی اب غور چاہیے کہ اس آیہ سے یہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہیں
ہیں اور علم انکا شرع الہی میں ایسا معتبر کہ عمل اسپر کیا جاوے نہیں اسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہ امر اگر بہ نسبت مجتہدین کے کہا جاوے تو ممکن ہی کہ علم انکا شرع میں قابل

قبول اور لائق عمل ہے اور دوسرے یہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا انھین کی تقلید
کرنا عالم بالحدیث کے واسطے مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کی
بات ہے کہ وہ نصوص جو شناعت بدع اور اہوائے یہود و نصاریٰ پر دال ہوں وہ محمول کیا دین
حق مجتہدین میں اونہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوائے یہود و نصاریٰ سے مصروف حقیقی
تقلید مجتہدین کے واسطے ترجمہ جاننے والوں قرآن و حدیث کو اور پھر کوئی برہان ہی قائم نہ
جب مرتبہ فہم علما کا یہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین کا کیا کچھ کہیں گے اور آیہ کریمہ فبشر عبادی
الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ جو دال ہے اوپر ترجیح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ بجز ترجمہ جاننے حدیث قرآن کے حاجت تقلید نہیں
ہے قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ الذین
اجتنبوا و انابوا لا غیرہم و انما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر
موضع الضمیر وارادہ ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل
فاذا اعترضہم امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والندب حرصا علی
ما ہو اقرب عند اللہ واکثر ثوابا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر
وابینہا دلیلا او امارۃ ولن لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقاد اریدبالمقلد فہی
یعنی وہ لوگ جو سنتے ہیں قول کو پس اتباع کرتے ہیں اچھی بات کا یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے اجتناب
کیا ہے معاصی الٰہی سے اور رجوع کیا ہے طرف اللہ تعالیٰ کی اور غیر ان کے نہیں ہیں اور مقصود ان کا
یہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہی ہو کہ دین میں ان کو مرتبہ تنقید اور تمیز ہو
اور اچھی بات کو بہت اچھی سے امتیاز دے سکیں جیسے مثلاً دو حکم ان کو پیش آئے ایک واجب
اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کریں اور یہ بات پہچانتے ہوں کہ واجب میں
مندوب سے زیادہ اجر ہے اور اسی طرح حال ہے واجب و مباح کا اور اسمیں مذاہب داخل
ہیں یعنی یہ حکم عام ہے واسطے مجتہدین کے اور مقلدین کے سلئے کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انہیں سے ممکن ہے پس
اس آیہ سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اسمیں اتباع مذاہب کی ممانعت ہے بلکہ یہ چاہئے کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالیٰ فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون

... اولوا الالباب

مذہب اختیار کرے تو تنبت اسکا از روی تفحص کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکھے نہ یہ کہ احسن اور افضل کو نہ دیکھے اور نا بینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض توضیح اسجگہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سی کہان ہے البتہ جو لوگ کہ برے اور اچھے اور بہت اچھے مین تمیز نہین کرتے اور اندہون کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ اس بشارت مین داخل ہین اور یہ مرتبہ انکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطے عالم بالحدیث والقرآن کے اسمین کیا بحث بلکہ یہ آیت موکد ہی مگر بشرط تمیز اور فہم احسن و افضل کے خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہوئے بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسے کہ دلالت کرتی ہے اور بشارت کے واسطے مجتہدین کی علاوہ یہ کہ بحث کسی تکلم و حکم کی ایک فرقہ خاص کو بشارت دینا مستلزم وعید کے واسطے فرقہ آخری کے نہین ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی بشارت ہو نجات کی تو اس سے یہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ مین بشارت ہی واسطے ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل و عاملین اوپر احسن کامل کے نہ یہ کہ سوا انکی اور فرقونکے لئے وعید ہے اور اعمال انکے مردود اور نہی عنہا ہین غایت یہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت سی محروم ہین اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہی کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک و امام شافعی کسیکو تقلید اپنی مباح نہین کرتی بلکہ ممانعت تقلید سی کی ہی انتہی برہان واضح ہے اوپر قلت تدبر مولف معیار کی اسلئے کہ یہ ممانعت تقلید سی مخالف ہی نص قاطع فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون سے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید مین وقت لاعلمی کے برہان گردان چکا ہی پس اس قول سی منع کرنا الیقین تقلید کا تقلید مجتہدین سی مخالف کرنا ہے ساتھ نص صریح قرآن کے اور موافق بیان معیار ہی کے داخل ہونا ہی بیچ زمرہ متبعین ہوا کے بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ ولئن اتبعت اھواءھم من بعد ما جاءک من العلم ما لک من اللہ من ولی ولا نصیر۔ اور ثانیا یہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سی اوپر قول کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کے اس قسم سی نہین ہے بلکہ اسی کہ یہ تو بامر شرع و حکم الہی ہے اور آیہ کریمہ فاسئلوا اھل الذکر الخ اسکے وجوب پر دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول مین اسکو بھی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہے کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

سے محمول ہو اور تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہ منع ائمہ ثلٰثہ کا متنازع
فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوی تا شاید کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ منع منقول
تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلا عن الصید لانی
وکان ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقا وحکی ذلک عن کلام الشافعی
ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعی نے فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ذکرہ
المزنی عنہ وقال الصیدلانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من قصر
عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول لوا قیت والجواہر کا وارد ہے
حق مجتہدین اسلئے کہ اسمین امام احمد سے نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنی میری تقلید نکر اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام کو کتاب وسنت
سے جیسے کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہ امر ہوگا حق مین اُس شخص کے جو لائق
اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنی وہ شخص مجتہد نہو اُسکو یہ امر نہین ہو سکتا اور نہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو
نہ سیکھے گا تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا۔ اور یہ قول صاحب مسلم کا العدول
من الدلیل الی التقلید خلاف المعقول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی
اُسکے حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جاے اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر
یہ ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو دلیل
بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نہ رہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس جملہ
منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد
ویتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام وہو
الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی تقلید خلاف
المعقول الخ اور یہ قول مجد الدین فیروز آبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
بر آنچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہ ہے کہ

جوحکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اُسپر اعتماد چاہئے در باب عبادات اور عوام الناس کے مخالفت کے کچھ پروا نہین اِسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سی اس کلام مین کیا بحث ہے تبو حکم حدیث سی معلوم ہے اِس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتماد نہوا تو پہر سمجہنا اُسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی سے نفی جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ میں ہرگز مفہوم نہوی اور یہ کلام قاضی عضد کا والمستفتی فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ قائلین وجوب تقلید یہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہے بلکہ یہ کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہے اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فے بدیع الاصول وما فیہ الاستفتاء م المسائل الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہا ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا یکفی فیہ الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید والاستفتاء علے ما سیاتی وکذا فے علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سے ممانعت تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجہی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور چاہئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفی وجوب تقلید پر مسائل اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے اِن ادلہ پر جو ذکر اُسکے سے مسائل نہین ہین کہتے ہین اعتماد ہی اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان آیۃ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُم الخ کے پہلے ہم لکہ چکے اور پہر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی بیجا ہے بنابر مذہب مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سے ہے کما مر مفصلاً اور یہ کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دران نکند بہی خاص ہر ہیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہین کما ظہر من الروایات المقبولہ لنا ابتا علاوہ یہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح غیر منسوخ
کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اُسکے مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور یہ امر
علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح ہونا
اور سوا اُسکے اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کے ضروری
ہین پس فقط حصر کرنا بیچ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ
حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اُسکے ہے فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ
ان سلم من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمے بمختلف الحدیث
والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما یکون ترجیح
احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او بالاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ
والا فلا ترجیح انتہی مختصرًا من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی بیجا ہی اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اُس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہ بات حق مجتہد مین علی الاطلاق اور حق غیر مجتہد مین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہے نہ مطلقًا حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول
ابن حزم کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور
اوپر حال اُس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بظہور بین کھل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق
محققین کے جسکا بیان پہلے ہو چکا ہی کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب
ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہ ہے
ثم ما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالیٰ اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء
وقولہ تعالیٰ واذا قیل لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ اٰباءنا وقال اللہ مادحًا لمن لم یقلد
فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولٰئک الذین ہداہم اللہ واولٰئک ہم اولوا
الالباب وقال تعالیٰ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم
الاخر فلم یبح اللہ تعالیٰ الرد عند التنازع الی احد دون القران والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل

لانہ غیر القرآن والسنۃ وقد صح اجماع الصحابۃ کلہم اولہم عن آخرہم واجماع التابعین اولہم عن آخرہم
واجماع تبع التابعین اولہم عن آخرہم علے الامتناع والمنع من ان یقصد احد الی قول انسان
منہم وممن قبلہم فیاخذہ کلہ فلیعلم من اخذ بجمیع اقوال ابی حنیفہ او جمیع اقوال الشافعی او جمیع اقوال
مالک او جمیع اقوال احمد ولا یترک قول من اتبع منہم او من غیرہم الی قول غیرہ ولم یعتمد علی ما جاء
فی القرآن والسنۃ غیر صارف ذلک الی قول انسان بعینہ انہ قد خالف اجماع الامۃ
کلہا اولہا عن آخرہا بیقین لا اشکال فیہ وانہ لا یجد لنفسہ سلفا ولا اماما فی جمیع الاعصار
المحمودۃ الثلاثۃ فقد اتبع غیر سبیل المومنین نعوذ باللہ من ہذہ المنزلۃ وایضا فان
ہولاء الفقہاء کلہم قد نہوا عن تقلیدہم وتقلید غیرہم فقد خالفہم من قلدہم وایضا فما الذی
جعل رجلا من ہولاء او من غیرہم اولی بان یقلد من عمر بن الخطاب او علی بن ابی طالب او ابن
مسعود وابن عمر وابن عباس او عائشۃ ام المومنین رضی اللہ تعالی عنہم فلو ساغ التقلید لکان
کل واحد من ہولاء احق بان یتبع من غیرہ انتہی انما تم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ
واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ انتہی
لیکن جو لوگ کمال نافہمی و تعصب سے درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور
مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین
کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر
اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کو اور آیات کے
سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام اسی سے نہین کر سکتے اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین
قابل قبول و عمل نہین ہے بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہمارے ہر ترجمہ شناس
الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جاوے اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑ کر موافق مزعوم اپنے
کے جو چاہے کرے اور کہتے ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے
کسیکی سمجھ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علما
عربی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بہلا مسلمانو
منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقا مقلدین سے کب مجتہد مطلق کے ساتھ خاص کیا

اور کلام مقلدین میں جو سابقا مذکور ہو چکا یہ کہاں لازم آتا ہے یہ الزام ما لا یلزم اور توجیہ
الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہاں یہ مقولہ مقلدین کا ہے کہ ایسا
سمجھنا قرآن وحدیث کا جس پر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ میں خاص ہے
ساتھ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ میں خاص ہے ساتھ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم لوگ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہیں نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی ہے چھوڑ کر کس طرح
قرآن وحدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین سے معلوم نہیں ہو سکتی
عمل کریں اور اگر یہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن وحدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجھ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسی کو ان لوگوں میں سے حاجت تقلید مجتہدین نہ ہوتی بلکہ تقلید اور استعمال بھی
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام و عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہے کہ ہر
شخص کو علماء سے مجتہد بناتے ہیں اور اگر وہ یہ کہے کہ میں مجتہد نہیں ہوں اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل میں نہیں پہنچ سکتی تو کہتے ہیں تو وعید میں وما یکفر بہا الا
الفاسقون کے داخل ہے اگر دعویٰ اجتہاد نہیں کرتا تو قطعی کافر ہو جائیگا ذرا اہل غور سے
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹھکانا ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسی کو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجھنے کے معنی قرآن وحدیث سے ایسا واقف ہو جاتا ہے کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہیں رہتی آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن للذکر الخ اور آیہ ھو الذی بعث فی الامیین
رسولا الخ کو برہان گردانتے ہیں تو سنو کہ معنی آیت اول کے یہ ہیں کہ ہم نے آسان کیا قرآن کو واسطے یاد کرنے
اور نصیحت پکڑنے کے اس جہت سے کہ اس میں بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہیں قال البیضاوی
فی تفسیرہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ سہلناہ للادکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیہ والبیانات
الوافیہ وقیل للحفظ انتہی وکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہ ہے
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سے حاصل ہوتا ہے معرفت زبان عربی سے متحقق ہوتا ہے
اور اس اتعاظ کے لئے فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہیں ہے پس تسہیل قرآن
کے واسطے اتعاظ واذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج واستنباط احکام کے نہیں ثانیہ یہ کہ معنی

آسان کرنے قرآن کے یہ نہیں ہیں کہ ہر قسم کے معنی بہ نسبت ہر شخص کے آسان کر دیے گئے یا
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
اتعاظ ہی مشروط ہے ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام اور
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعربوا القرآن واتبعوا
غرائبه وغرائبه فرائضه وحدوده رواه فی المشکوٰة عن شعب الایمان للبیهقی قال
فی اللمعات اعربوا القرآن ای بینوا معانیه واظهروها والاعراب الابانة والایضاح وهذا یشترک
فیه جمیع من یعرف لسان العرب ثم ذکر ما یختص باهل الشریعة من المسلمین بقوله واتبعوا غرائبه
وفسر الغرائب بالفرائض من الاحکام والحدود الشاملة لها ولغیرها حتی السنن والآداب وسماها غرائب
لاختصاصها باهل الدین او لان الایمان غریب فاحکامه تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یرید
بالفرائض فرائض المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعه
وبالحدود ما یطلع به علی الاسرار والرموز انتهی وعن ابن مسعود رضی الله عنه قال قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم انزل القرآن علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حد مطلع
رواه فی المشکوٰة عن شرح السنة قال الملا علی القاری فی المرقات فالظهر ما یبینه النقل والبطن ما
یستکشفه التاویل والحد هو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظهر والبطن فیه فلا یتجاوز عنه
والمطلع المکان الذی یشرف منه علی توقیفه وخواص کل مقام حده ولیس للحد والمطلع غایة لان
غایتهما طریق العارفین بالله وما یکون سرا بین الله وبین انبیائه واولیائه کذا حققه الطیبی
وقیل الظهر تاویله وما عرف معناه والبطن ما خفی تفسیره واشکل فحواه وقیل الظهر اللفظ والبطن المعنی
قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن لفعلت ولهذا
قال التفتازانی واما ما یذهب الیه بعض المحققین من ان النصوص علی ظواهرها ومع ذلک فیها
اشارات الی دقائق تنکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینها وبین الظواهر المرادة فهو من
کمال الایمان ومحض العرفان انتهی وقال محی السنة فی معالم التنزیل قیل الظهر لفظ القرآن
والبطن تاویله والمطلع الفهم وقد یفتح الله علی المتدبر والمتفکر من التاویل

والمعانی مالا یغتفر علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصر آنقدر الحاجہ اب مضمون اس
کلام محققین مین غور کرو اور دیکھو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سے یہ بات سمجھنا کہ ہر واقف لسان
عرب کو فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہی اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر واقف لسان
عرب بے تقلید مجتہدین کے قرآن شریف سے جان لیتا ہی کیسا دعوے بیجا اور کلام بے معنی ہی ہان
اتنی بات صحیح ہی کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اور اسیطرح اعتقاد
کہ انمین مداخلت نہین ہی وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ھو الذی بعث فی الامیین رسولا
منہم یتلوا علیہم آیاتہ الخ مدعاے قائل سے کچھ علاقہ نہین رکھتی اسواسطے کہ معنی اس کے یہ ہین کہ حضرت
حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہی جس نے مبعوث کیا بیچ بے پڑھون کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کو انہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول اوپر اونکی آیتین اللہ تعالی کی
اور پاک کرتے ہین اور سکھاتے ہین اونکو علم وحکمت انتہی بجلالمحل غور ہے کہ اس کلام سے
یہ کہان لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
یا بغیر بیان صحابہ یا مجتہدین کے قرآن وحدیث سے احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے
سمجھ لیتا ہی اور اسیطرح حال ہی آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اس لئے کہ معنی اوسکے یہ ہین
کہ تحقیق اتارین ہمنے تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہ کھلی ہوئی ہین جسکی اثبات آئیت مین
بہت سے مقدمات مشکلہ براہینیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیۃ بینۃ
ان العلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیلہ الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول الیہ
صعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب ومنہ الآیۃ البینۃ انتہی اس
آیہ کے بینہ یعنی ظاہر ہونے سے سمجھنا حکم کا ہر واقف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس شخص
اپنی جان کہ اہل علم سے کہی اور فقط کچھ الفاظ عربیہ اور بعضے تراجم احادیث و آیات قرآن کچھ
پڑھ ہوے کرے کہ مجھکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسلئے
کہ مین بے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطے بے علمون کے ہی اور اسی دعوے
پر بہت براہین لاوین کہ جنکو اس کے مدعا سے مناسبت بھی نہین قائم کرے اونکی نافہمی اور
بے انصافی کسی پر اہل دیانت اور انصاف سے مخفی نہ ہوگی اگرچہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطے سب

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ
خاص ہے وہ قیاس ہے اور من معاہ یہ عبارت کل عالم کو اسا یہ الحکم المنصوص علیہ مطلقاً
سواء کان قطعیاً او ظنیاً بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنیاً اشترکت عنی القیاس فہو مختص
بالمجتہد انتہی منقول از شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاید کردانی ہے حال اسکا
یہ ہے کہ علی تقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت و معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہین کہ اسجگہ حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہے اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین اعنی وہ
احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو یہ صحیح ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم و فہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھ سکتا ہے اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب
تقلید سب پر نہین کیا کہ یہ کلام اوسپر حجت ہو جائے اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہ ہے کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہ بات
کلیۃً صحیح نہین کہ ہر عالم بے ترک اجتہاد ویسے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہے مثلاً آیہ کریمہ
أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ الخ اور أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین
اور یہ احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین
مطلقاً اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہے بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہے اور حق معلوم کر لیتا ہے تو احکام آیات
مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلاً یہ تنازع کہ حلی نساء مین زکوۃ واجب ہے علی مذہب الامام
ابی حنیفۃ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیع مبادلہ ایک
حفنہ کے دو حفنون سے عند الامام ابی حنیفۃ اور ہے عند الامام الشافعی اور عورت مطلقہ کو واسطے
اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہئے عند الحنفیہ اور بقدر تین طہر کے
چاہئے عند الشافعیہ کسواسطے پڑتا اور تعارض اس کے کیونکر ہین اور بسبب مخفی رہنے کے
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ و اصول نے فرمایا ہے کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بنص ثابت یعنی تواتر وغیرہ مین نشابت ہون کما قال فی جمع
البدیع وشارحہ ومانیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا
ویکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا
التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول
السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ
مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو قرآن وحدیث سے بشرط فقہ سمجھ سکتا ہے اور
اسیطرح یہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی
ذلک سواء انتہی یعنی وہم وجوب تقلید کو بہ نسبت عالم بالقرآن والحدیث کی مفید نہین
اس لئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھ بیان راوی کے اظہار
علت حکم ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت
مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونون برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ اس
کلام کی یہ ہے کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلاً علت مذکور ہو تو وہان نہ مجتہد کو علت
نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہے اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے
تلفظاً بیان علت کر دیا اب بنظر مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل
غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسے کہ دلالۃ النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح اثبات
الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ
والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس
علۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور یہ
جو بعض معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور
عبارۃ النص سے مرتبہ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح ہے
کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھ
کھا لے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اس پر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل
کیا ہے حال اوس کا یہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جس وقت ترجمہ شناس حدیث کی ظاہر معنی

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کر لیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہے اور ایسا ہی
ہے کہ اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اوسنے یہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہ ہے کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا
روزہ ٹوٹ گیا پھر اوس روزہ دار نے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کے یہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھ کھا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہ شخص بسبب اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھ کھانیکا حالت صوم مین ہوا ہے مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمداً [illegible]
موجب کفارہ کے بلا اعتماد و تاویل کے کھالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا
اور بسبب اعتماد کے اوپر ظاہر معنے حدیث کے اوس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطے کہ جب کوئی
مفتی مجتہد اوس صائم کو فتوے اوپر ٹوٹ جانے صوم کے دیتا اور یہ صائم اس مجتہد کے فتوے
پر عمل کرکے کچھ کھا لیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ
مسقطہ کفارہ کا ہو جاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر
مسقط کفارہ کے قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہئے کہ یہ بدرجہ اولی باعث معذوری ہو بہ نسبت
قول مفتی کے بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
علی قول صاحب الہدایۃ لانّ الظنّ ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث
لانّ القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما قدمنا فی ظن انہ افطر فاکل عمداً فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القیٔ یوجب غالباً عود شیٔ الی الحلق لتردده فیستند ظن الفطر الی دلیل
اما الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول بعد الخروج فیکون تعمدہ الاکل بعدہ موجباً للکفارۃ الّا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لانّ الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علی ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو ما حکی
عن محمد ای لا کفارۃ علیہ لانّ قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لانّ علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکاً للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا
وان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفۃ القیاس مع فرض علم الاکل کون الحدیث علی غیر ظاہرہ انتہی پس اس کلام سے یہ بات
کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھ فہم اپنی کے درست
ہے اور حاجت تقلید نہین اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بحیثیت
مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجھنے دلالۃ النص کے فقہا نے یہ کہا کہ جو کوئی ظاہر
حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچھہ کہا لے تو اوس پر کفارہ نہین فما
ستفید من ذکرہ یا سے ایسے فوہ ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اس مین کچھہ دخل
نہین اور قطع نظر اس عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیے تھا
کہ صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہ کہتے کہ موافق
حدیث کے اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہا لینا موجب کفارہ کا کسطرح ہو اور مراد اس قول
بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل ـ الخ یہ ہے کہ ظاہر معنی حدیث کے واسطے
عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما
نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیہ علی فتح القدیر لکن یفیدہ کلام المحقق ان قول الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم اولی بایراث الشبھۃ فی حق العامی لانہ اولی بصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی
اور وہ جو خزانۃ الروایات سے نقل کیا ہے کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوس کی کا اور
جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوس کی کا معارض سے اوس کو عمل کرنا
اوپر حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کے ہے جو ان امور
کو نجانتا ہو تو اولاً جواب اسکا وہی ہے جو کلام صاحب بحر کا جواب تھا اور ثانیاً یہ کہ نصوص کو اسطرح
کا پہچاننے والا مجتہد ہے اگرچہ فی بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق
کے رکہتا ہو پس اس کے حق مین حکم وجوب تقلید مطلقاً نہین کیا گیا کہ یہ کلام جو حق مجتہدین
ہے قائلین وجوب تقلید کو مضر ہو اور بھی اصل مدعائے مؤلف معیار تو یہ تھا کہ ظاہر معانی قرآن
اور حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سے احکام کو سمجھہ لیتا ہے اور محتاج
تقلید کا اوس مسائل منصوصہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سے کب بر آیا یہ شخص مذکور تو فقط
عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

والقرآن مین اس کی بحث ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ تلویح وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا نصوص کا مجتہدون کے ساتھ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہین انتہی پس اگر مراد اس سی یہ ہی کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطور استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتے ہین تو غلط ہی کسی نے یہ قول نہین کیا کما ذکرنا سابقًا اور اگر مراد یہ ہی کہ غیر مجتہد ان نصوص کو جنہین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہی سمجھ لیتا ہی اور جنہین اجتہاد کو دخل ہی اوس کے معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھ لیتا ہی تو صحیح ہی اور قائل کو مفید نہین اس لئے کہ متنازع فیہ تو سمجھ لینا نصوص کا جنہین اجتہاد کو دخل ہی بطور استنباط حکم کی تھا وہ اس کلام سے واسطے غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح وحکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفی ما یجب فیہ الاعتقاد الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا نصوص قرآن و حدیث سے خاص ہی ساتھ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض مسائل اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کے لازم نہین کی کہ یہ کلام اوس کا مخالف ہو اور اوس کا رد قرار دیا جاوے اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کی اس کلام سے مرفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متبع طالب حق کو دیکھنے سے کتب احادیث اور شروح اونکی سے غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہی کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہی یا منسوخ اور اوس کی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف ہو جاوے گو کہ حاوی کل مسائل کے دلائل پر نہوا اس لئے کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصرًا دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقرآن و الحدیث سے جس کے لئے نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہی مجتہد فی بعض المسائل ہی پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطے مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہ ہی کہ متبحر فی المذہب جو متبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہی

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا ماؤل ہونا انتہی جس کو مولف معیار نے دلیل گردانا ہے یہ اجتہاد
غلطیہ بین مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہو اور بکونہ مجتہد فی بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مولف معیار کی جو تشریح ہر کلام
اس کے سے اور وہ دعوے اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہو بیانات اور تحقیقات
اوس کی سے صحیح نہین معلوم ہوتی استعداد اور فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کی بھی نہین ہے
اجتہاد کہا اور معرفت صحت وسقم ادلہ مجتہدین کہان اب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا
سنو کہ یہ جو مولف معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو
تحقیق کرکے اوسپر عمل کرے تو نہایت یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص
عمل کرنے مین ساتھ اس حدیث کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی
داب اہل انصاف و درایت سے خارج ہے اس لیے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ
وہ شخص اہل علم مجتہد ہے یا مقلد ہے اگر مجتہد ہے تو ہمارا اوس کے حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ جہد
حسب پر اوس نے بے تقلید کسی کے عمل کیا ہے مجتہد فیہا اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت
ثانیہ سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اُس کا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم وبحر العلوم
والعلامۃ السمہودی وبدیع الاصول وشرحہ وعلی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور یہ
کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رائے سے بے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہے عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہے اس لیے کہ حدیث منسوخ بعد پہنچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہنچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہنچنے
ناسخ کی طرف امت کی باوجود پہنچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہ ہے کہ وہ معمول بہ ہے کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ النبی
صلی اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علی المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الے النبی صلے اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الے الامۃ ہل یثبت حکمہ فی الامۃ ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ وہو مختار المصنف ملتقطا انتہے اور وہ جو تصریح مصلیکو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کی طرف اوسکے اور وجوب توجہ کی طرف کعبہ مطہرہ کے رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ مین دلیل گردانا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ جبوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف بیت المقدس کی بیان فرمایا تو بخبر اس بیان کے جمیع مصلین سرزمین کے تئے علم ناسخ حاصل نہین کیا تہا اور نہ قادر تہے اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ توجہ سے طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز مودی اونکی اس زمانہ تک صحیح و مقبول ہوگی قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت ذلک ان تقرر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب قبل البلوغ کونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہے نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ بحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وہذا الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مفقود منہم لانہ یمکنہ الاطلاع علیہا التفحص الا اذا لم یمض وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء وسلطے نہ ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن اطلاع الغیر علیہ انتہے بقدر الحاجۃ اب محل غور ہے کہ صحت صلوۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا سے کہ بسبب عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تہے استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود پہونچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہ علے طریق الاعتقاد مجتہد ہے کو حاصل ہوتا ہے عمل کرے تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوس کا بیچ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا سو اسطے کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور اطلاع بوجہ اتم متحقق ہے اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کے کیا گیا اول دلیل ہے اور نافہمی قائلین کے اب استدلالات مولف معیار کے جو عالم بالحدیث کے جواز عمل پر بے تقلید کسی مجتہد کے

قائم کئے تھے سب باطل ہوے اور یہ حق صریح ہے کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہووے تقلید کسی مجتہد کے
عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز نہین ہے ثابت ہوا اسلئے منصفین
اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید وقت معیار کہ موجب ہے نافہمی اور خرابی کی ترک کرنا
اور جان لین کہ یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ باقی بعد تقلید وقت لاعلمی کی سو یہ جائز ہے
انتہی مطلب یہ ہوا اسلئے کہ ادلہ سابقہ سے مبرہن ہوچکا کہ وقت علم کے بھی غیر مجتہد کو مسائل
تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحجت سے ثابت ہے پس کوئی صورت علاوہ
سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکرے پس یہ کہنا کہ وقت لاعلمی
کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے تقلید نہ احتمالات کلام ہے
غیر مبرہن اور دعوی ہے غیر مبرہن اب سنو کہ تقلید اہل اسلام کے واسطے مجتہدین کے
نہین ہے مگر بجہت ادا کرنے احکام الٰہیہ کے موافق کتاب و سنت کے اسلئے کہ سب
مسلمین مامور ہے ساتھ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت کے
نجات بلکہ امید بھی بہت ہی از قبیل محالات ہے تو بالضرور حاجت پڑی اسبات کی کہ احکام
الٰہیہ کو کتاب و سنت سے پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنے احکام الٰہیہ کی کتاب و سنت سے
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئے رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے
ضروری ہوا چنانچہ یہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ
کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے کے مبین احکام
الٰہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سے عرف اہل اسلام مین یہی ہے لازم کیا قال ابن الملا فروخ المکی
فی القول السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ ان یکون حنفیا او شافعیا او مالکیا
او حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث بہ سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر
ان العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہ طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ
واہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا
واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل من اسلم علیہ تعلم ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی

فی عصرہ ممن کان من الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ علیہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما مالا یتوصل الیہ الا
بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ توفر الامر وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین
ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الیہ بالکیف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد
والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیف بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا
ولقولہ عز وجل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار
الیہ المحقق کمال ابن الہمام فی التحریر انتہے پس وہ جو مولف معیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا
نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہے کہ ہووے
اتباع روایت سے گو دلالۃ ہو مثلا ناواقف کتاب وسنت سے طاقت نہیں رکہتا تتبع کی
اور نہ استنباط کی تو اوسکو ضرور ہے کہ کسی فقیہ سے پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جس وقت بتلاوے وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ مسئلہ
مجتہد نے نص صریح سے بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سے پس سب ان صورتون کا راجع ہے طرف
روایت کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃ ہو اور اس تقلید پر متفق ہین سب گروہ
مومنین کی انتہے کلام صحیح ہے واسطے منافی غرض صاحب تنویر کی نہین اور وہ جو شاہ صاحب مرحوم
نے فرمایا جسکا ترجمہ یہ ہے کہ علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ ہووے عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے
مثل مشروط کے ساتھ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے سنت کے بقدر الامکان۔
پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چہوڑ دیگا اوس قول کو
اور عمل کریگا حدیث پر انتہے بہی درست ہے اور جتنے مقلدین فہمیدہ اور دیندار ہین وہ اسیطور پر
تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہے قول مجتہد کے کام ہر مقلد
کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سے نسبت
ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتقیید ونسخ وتعارض وغیرہ کے بن سکتا ہے
اور ایسا شخص لائق ان امور کے سو وہ ہے زمرہ مجتہدین ہین اگرچہ فی الجملہ مقلد بہی ہو نہ بہ نسبت
جاہل کے کتاب وسنت سے اور نہ بہ نسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر ہے

نزدیک اہل شرع کے ماموربہ کے نہ واسطے کہ اوسکو لیاقت تفحص ہی نہیں یا فی الجملہ لیاقت تفحص کی
لیکن تفحص اوسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہیں پس ایسا شخص پاس اپنے سے
حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکے گا تو یہ جو طاعنین ائمہ مجتہدین اور
سا بین جماعت علماء دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنے سے ہونا اوسکا
کتب حدیث مین سنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتے ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز کرتے ہین
یہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتے ہین اور فرماتے ہین
عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات نقلا عن دستور السالکین
فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص والاخبار وقواعد الاصول
ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا کیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل الا علی روایات مذہبہ وفتاوی
امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی قیل ہذا فی العامی الصرف الذی
لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتہا اما العالم الذی یعرف النصوص والاخبار
وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ المشہورۃ المتداولۃ یجوز لہ
ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ انتہی وہکذا فی الحواشی لابی الحسن السندی علی فتح القدیر
پس غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ
وغیرہ کو پہچانتا ہو اور باینہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل
کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنے کے درست ہے اور نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے
کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل
ہے تو ایسے شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطے
عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنے کے درست نہین پس تقلید اونکی واسطے مجتہد کے
کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب کے اس واسطے کہ ایسے شخص
کو نہ حکم تتبع ہے اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پا لینے حدیث مخالف کے بسبب
عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکے کے البتہ اگر واسطے تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث کرے
پھر مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جاوے تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

شرائط کے مین جائز ہے ولا یحکم بوجوب التقلید علے مجتہد مطلق فی جمیع المسائل ولا علے المجتہد
فی بعض الابواب فیما ادی الیہ اجتہادہ فلا یخالفنا کلام صاحب عقد الجید بل یوید ما قلنا و ثبت
ما الیہ ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی جسکو مباح وحرام کہتا ہے کلام
اوسمین ہیچ ہے بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہے اوسکا
حال سنو کہ کہا مولف معیار نے قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی
کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذ
اس مجتہد کے مثلا معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بدستور انہی عذرات سے جن سے سابقا جواب
جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا ہے اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل وتحریف
کرکے اس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا چھوڑتا نہین
تو قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کے نہین کیونکہ ان دونون کو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم
رابع بیشک معرکۃ الآرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو بحث مین تقلید شخصی کے اوسپر
انتظار اور قسم رابع کو اس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جاوے کہ شرک ہونے پر اوس تقلید
کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سے علما نے اُن آیات اور احادیث
سے شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہے تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین اخیر مین کہتا ہون تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل مین سے بہی شرک نہین کہا علما کس طرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا قول مجتہد
یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مولف معیار اور قیاسات مغالطہ
وہمقا سے دور از کار اور حال بطلان وفساد اونکے کا بتفصیل کچھ کلام سابق سے کھل گیا
اور کچھ ضمن جوابات ادلہ مولف معیار مین کہ آگے آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پہنچی تو
اولا یہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے باعلم مقلد مذکور مین اگر فی الواقع ہے
اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے
کس طرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہے تو ہم پوچھتے ہین کہ یہ مقلد
مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پہنچا ہے یا نہین

اگر نہین پہونچا تو اوسکو پہونچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنے کا اور نہ پہونچنا برابر ہے ایسے شخص کو اصلا چھوڑ دینا مذہب امام اپنے کا جائز نہین کما نقلنا سابقا من مسلم الثبوت وبدیع الاصول والعقد الفرید للسمہودی و شرح بحر العلوم و کلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامۃ جمال الدین محمد ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ؂ للغیر دون العلم بالمستوجب ؂ و یلزم الفاقد للاہلیہ ؂ للاجتہاد فی سوی اصلیہ ؂ انتہی وقال ابن عبد الشکور فی حاویہ نقل من بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل من بعضہم من منع العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی - اور اگر پونہچا ہی درجہ اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہے اور نہ اوسپر بمعنے جس باب مین مجتہد ہے حکم وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اسکے نہ اس سبب سے کہ مقلد کو ساتھ پہونچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قباحتیں جوابات اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کے بتفصیل ہم بیان کر چکے من ذہل فلیستذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہے اس سے ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہے درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری فی تفسیر قولہ تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ اختلفوا فی معنی اتخاذہم ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم آلہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہ جو اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے اپنے عالمون کو اور راہبون کو رب قرار دیا تہا اس کے معنے مین اختلاف کیا ہے مفسرین نے بعد اتفاق کے اوپر اس بات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبون کو معبود نہین ٹھہرایا تہا لیکن اکثر مفسرین تو یہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجھنا چاہیے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہے

بیان اوامر ادر نواہی الٰہی کا موافق حکم و فرمان الٰہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدۂ آہوا
اور مخترات اطاعت شیطان کے ہونگے اس لئے کہ اگر احکام اونکے مبین احکام الٰہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہوتے
اگرچہ اصابت حکم مین ان سے خطا ہوتی کما للائمۃ المجتہدین پس بالضرورۃ احکام تراشیدہ
اہوا موافق احکام الٰہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکے واسطے احکام الٰہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہیں اس مدعا پر
شاہد عدل ہے اور ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے نصرانی مذہب
تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم سورۂ براءۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنی اتخذوا احبارھم ورھبانھم الخ
پر پہنچے عرض کیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تھا تو فرمایا۔
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالیٰ نے حلال کی تھین
اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الٰہی باتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ اس اشیا کو
بمخالفت امر الٰہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو حلال جانتے
تھے پس اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالفت اوس کے عباد کے امر و نہی کو ماننا
اور اوس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبانون کو معبود بنایا تھا پس کہا انہون نے کہ اکثر
یہ ہوتا تھا کہ بعض چیزون کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا اور علما
اونکے مخالف اس کے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے حکم کو چھوڑ دیتے تھے
اور علما سفہا اپنے کے اقوال کو مخالف امر و نہی الٰہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع ادنی توضیح
اب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الٰہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے ورنہ ائمہ
دین اور بہترین صلحاے مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ کہ جو مفسر اور مبین
جانب شارع سے نہین ہوئے مین اور ان کو اجازت اظہار و بیان سب ہے اونکو بہ نیت خالص

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ لوگ
مبین احکام الٰہیہ ہین اور تبلیغ احکام مین اپنا اوسکی مع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے امین مجاز ہین اگر بالفرض ان سے خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہے ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہر دو درجہ اجر کی کما ورد فی
الصحیح پس اونکے احکام مبنیہ کو جو انہون نے موافق ظن معتد بہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو ملاحظہ
لوجہ اللہ و اعلاء لکلمۃ اللہ و ترویج الدین اللہ تعالےٰ بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اوس کے مطابق ہین آراے مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکے حسن و خیریت پر
حدیث صحیح دال ہے مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علماء یہود و نصاریٰ کے قرار دینا سراسر
بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام
الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃ مقتدی ہین صحابہ کرام کے جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہان
یہود و نصاریٰ کے ٹھہرانا کیا بڑا جرم ہے اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ۔ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہے اور مؤلف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ
ان مسائل کے جنکے مخالف تہا ظاہر مضمون آن آیتونکا پس نہ قبول کین انہون نے اور نظر
کی طرف آن آیات کے اور دیکھتے تہے میری طرف تعجب سے اس لئے کہ کیونکر ہوسکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اسبات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہے اوسکے
انتہی ترجمہ یہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارہم الخ کے
نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکورہ کے یہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین
امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے
ظاہر معنے آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنے کے مثل فعل یہود اور نصاریٰ کے سمجھے اس لئے کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ بر خلاف احکام الٰہیہ کے احکام گھڑتے تھے اور اس گھڑنے مین انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے حب مال و جاہ کے یہ امور کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ متعلقین انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہین کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہین امر الٰہی کے اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطرز اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کے انکی تعظیم اور اتباع مین کرتا بہی تہی چنانچہ یہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابق بیان ہو چکا اور یہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا مین مفقود ہین فاین ہذا من ذاک بلکہ سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنے آیہ کا اس جہت سے تھا کہ اعتقاد کمال فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کے نہین رکھتے تھے اور بطور حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنے ان آیات کو سمجھے ہین اور نسخ و تعارض وغیرہ سمجھکر تاویلین انکی کی ہین ویسا امام رازی نہین سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنی مجتہدین کا جو انہون نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کر کے بیان کیا بمجرد کہنے امام رازی کے کیونکر چھوڑ دین چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بہی جواب قول امام رازی کا دیا ہے اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلت ولعلہم توقفوا احسن ظنہم بالسلف لانہم وقفوا من تلک الادلۃ علی ما لم یقف علیہ الخلف انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کے کسطرح ہوگا اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہین ہے کہ جمیع احکام اوس کے موافق ہون ظاہر معنے ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت یا حدیث کے معنی ظاہری سے تو اس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالف پڑہین گے پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوس کے نہ قبول کریگا تو بہ تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہوجائیگا تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلمان باقی نہ رہیگا سب مشرک اور بیدین ہوجاینگے نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا رواج اور الاصول آثار الدین و محو رسوم الیقین مثلاً مذہب ہم اہل سنت والجماعت کا یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہیں کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جو چھ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال میں انتقال
فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی کتب التواریخ
وبعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سے نعوذ باللہ منہا یہ دونوں صاحب فاسق ہوگئے
اس واسطے کہ اطاعت اولی الامر کے ساتھ نص قطعی قرآن کے فرض ہے اور تارک فرض کا فاسق ہوتا
ہے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ
فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ لا یمتثل للبیضاوی ان مراد
بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء و
القضاة وامراء السریة امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم
ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع ہیں پس اس کے جواب میں شاہ اہل سنت نے یہ کہا
کہ وجوب طاعت امراء کا جبتک ہے کہ وہ علی الحق ہوں کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی تبعا
فی الحدیث الصحیح انما الطاعة فی المعروف اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہما دونوں مجتہد تھے پس جا وقت کرنے بیعت کے انکے فہم و اجتہاد میں قیام حضرت
ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا امر خلافت پر بغیر مشورہ و تجویز انکے باوجود ہونے انکے
اہل بیت نبوت سے بلکہ منع باغ فدک کا بطور میراث کے خلاف شرع و معروف تھا اگر اجتہاد
انکے صواب ہوں گے تو دو اجر یقینی ورنہ بسبب خطائے اجتہادی ایک اجر ثابت ہے کہ حضرت علی
رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکے اجتہاد میں تارک معروف تھے انھوں نے بیعت میں تقاعد
کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ معلق ہو
مقید ہوئے ساتھ ہونے امراء کے اوپر حق کے اب برتقدیر الزام تمہارے ان تمام اہل سنت
پر جو متفق ہیں کہ مذہب کے موافق مذہب شیعہ کے اہل ورموجب کرتے ہیں اور مجبور و مستحق
کے خارج نہیں ہو جاتی حکم مشرک ہونے کا پایا جائیگا اور اسی طرح جو لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کی
سے نہیں کر سکتے اور کلام خلیفہ کے سمجھتے ہیں یہ حکم مانے آیہ کے مفہوم تک لیکن ہم تمہاری
کہنے سے مذہب اپنا مجبور ہیں گے وہ بھی مشرک ہو جائیں گے یہی عجب بات ہے کہ

تاویل آیہ کرین تو مشرک ہو جاوین اور اگر نکرین تو خارجی نہین اور امام رازی کہ پیشوا ہین اہل عقاید کے پہلے
اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف معیار جیپر دی اسیاتین اونکا بعد اونکے وکھلانی مسائل
کثیرۃ من الاصول والفروع وانتشر منہ مالا من لہ ادنی مسکۃ فی الاسلام والدین ولیعد
فی جماعۃ المسلمین اسی طرح سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر آیہ وَاِذَا قِیۡلَ لَهُمُ اتَّبِعُوۡا مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ قَالُوۡا بَلۡ
نَتَّبِعُ مَاۤ اَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم آیہ کریمہ اِتَّخَذُوۡۤا اَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَانَهُمۡ
الآیۃ سے نکالا ہے اور پردہ خفا وضلالت الفاظ سفہا سے اٹھایا ہے حیث قال ان التقلید
المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک بعض منکم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدۡنَاۤ اٰبَآءَنَا
عَلٰۤى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمۡ مُّقۡتَدُوۡنَ دون ہم کالیہود والنصاری والفرق الضالۃ من الروافض
والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما اتباع اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول
الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجی الیہ المقصر عن درک النظر انتہی محصل کلامہ منقولا فی رسالۃ
العلی القاری پس اس تحقیق وتنقیح سے واضح ہوگیا کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین
داخل نہین اور زعم فاسدان سفہا کا جو جماعت صلحاء مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ
اپنے کے مشرکین اور مثل یہود ونصاری کے بناتے ہین باطل ہوا اور نیز یہ بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہد
دین فی الحقیقۃ اتباع ہے قرآن شریف اور حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوس کے نہین اور مقلدان
اوس کے مامور ہین ساتھ اس کے اور ماجور ہین اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ واحکام نصیب
ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر حدیث یا
آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہے اور یہ جو شاہ ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ
البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہ ہے جو شخص عامی ہو اور تقلید کرے کسی شخص معین
کی فقہا مین سے اور یہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو کچھ اس نے
کہا ہے یہی حق ہے قطعا اور اوس کی دل مین سمائی یہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑتا نہین اگر چہ
دلیل شرعی مخالفت اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی
بن حاتم کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مؤلف معیار کو نافع نہین اور اگر یہ
محمول نکیا جاوے کہ قصد قصہ عامی [illegible] بیجا نے دلیل کے ہوا اور سپر کہبت متعلق تمام [illegible]

کتاب وسنت سے ادلہ احکام کو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہوگیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور جسکو اوس کو معلوم ہوگیا
پھر اوس نے بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کے عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے کیا تو وہ شخص محکوم
اس آیہ مین داخل ہے تو فی نفسہ یہ کلام صحیح بھی نہین اور مخالف ہے تحقیق مذکور سابق کے کما لا یخفی
اور اس بیان سے خوب کھلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بایں عبارت
چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک وکفر است اطاعت غیر او تعالے نیز باستقلال کفر است ومعنی
اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ اورا مبلغ احکام ندانستہ ربقہ تقلید او در گردن انداز د وتقلید اورا
لازم شمار د وباوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالے دست از اتباع او بر ندارد وایں ہم نوعیست
از اتخاذ انداد کہ درآیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ
نکوہش آن فرمودہ انتہی اس لئے کہ اول تو مقلدین کی اطاعت واسطے مجتہدین کے بالاستقلال
کہان ہے وہ تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام الٰہیہ کا سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیا یہ کہ
جب ظہور دلیل کا کلام الٰہی اور سنت نبوی سے اوپر ہوتا ہو وہ ظہور نزدیک اہل شرع کے معتبر
ہے اور اس مرتبہ ظہور مین مجتہد ہوجانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو مقلدین
کبھی تقلید لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب
کلام منقول مولوی اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالے اور واضح ہوگئی تاویل اوسکی اور نیز جو ہے
کہ مقلدین اہلسنت یہ عقیدہ نہین رکھتے کہ ہمارے مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا اون سے ناممکن
نہین پس اندراج انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناء علی قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبدالعزیز ومولوی
اسمعیل رحمہم اللہ تعالے کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہ عقیدہ رکھتے ہین کہ مجتہد سے کبھی
اجتہاد مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین پر اوسکے درصورت وقوع خطا کے بھی کچھ مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہے
کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اس نے کسی
امام مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتھ عدالت اور تقوے کے سمجھکر مبین احکام
الٰہیہ جانکر اسکا اتباع کیا اور اوس کے باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہ حسن ظن رکھتا ہے

کہ غالبا فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغی نہین رکھتا تو بمقتضاے ظاہر
معانی آیات واحادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور حسن اور ضعیف
اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہ امور بغیر قوت تامہ اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتے
اتباع وتقلید انکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح
یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اوسوقت مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا
اسلیے کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی صورت
نہین تو اس صورت مین یہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا اور منصفین کو غور چاہیے کہ حال مقلدین
اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہے پس ایسے شخص کا مشرک ہنجانا کلام اکابر مذکورین سے اصلا
ثابت نہوا اور بہی اس بیان سے کھل گئی توجیہ اس کلام صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ
یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سالم ناسخ اور معارض سے اور ہو فتوے امام ابی حنیفہ کا مثلا خلاف اوسکے اور تحقیق نکئے گئے
ہون طرف حکم حدیث کے کوئی ائمہ اربعہ مین سے تو واجب ہے اوس شخص پر اتباع حدیث
کا اور نہ روکے اوس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع حدیث سے تاکہ نہ لازم
آجاوے گردانا بعض ہمارے کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالے کے انتہے اسلیے کہ جب
وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اوس مبحث خاص مین وہ مقلد نہوگا
پس اس حال مین اوپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہے اور اسی طور پر حال ہے کلام منقول
امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا کہ یہ سب
روایات حق مین اوس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور معتمد شرع کے اور
احکام کو آیات واحادیث سے پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن السمہودی ناقلا عن
السیلانی ویجیء ازید منہ عنقریب اور یہ کلام طیبی کا تحت حدیث الا انی اوتیت القرآن
ومثلہ معہ الخ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ نیچ اس حدیث کے زجر وتوبیخ ہے کہ پیدا ہوتی ہے
غضب عظیم سے اوپر اوس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور نہ عمل کیا حدیث پر
اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اوس شخص کا جسنے بمقابلہ انہی

راے کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سنی اسنے حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب ہے مین اوسکا اتباع کرتا ہون انتہے یہ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے کے مضر نہین اسواسطے کہ امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بہی اوپر راے قوی کے ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ توبیخ وتقریع لکنہ یشعر بغضب عظیم علے ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناءً بالکتاب فکیف بمن رجح الرای علی الحدیث کذا ذکرہ الطیبی ولذا رجح الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفا علے الرای ولو قویا انتہے آور یہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطے کہ حدیث پر راے کو ترجیح دیتے ہین حاشا وکلا بلکہ اسلئے کہ یہ حدیث ہمارے ائمہ کو پہونچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہوتی تو ممکن تہا کہ ہم موافق دوسرے مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہ گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہ حدیث امام کو نہ پہونچی ہو اسلئے کہ پہونچنا جمیع احادیث احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کی کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول وغیرہ وقال الشیخ ولی اللہ الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقد الجید وشرطہ اے شرط الاجتہاد المطلق انہ لابد لہ ان یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس وکیفیۃ النظر ویعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہے البتہ حدیث مذکور مین رد ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قرآن پر اکتفا کیا ہے اور حدیث کو جو بیان ہے قرآن کا اور احکام آئمہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ رد الے ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القرآن وترکوا السنۃ التی ضمنت بیان القرآن فتحیروا وضلوا انتہے نقلا عن المرقاۃ آور یہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجاے اور اوسکے مخالف ہو قول کسی صحابی کا یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جاے وہ قول اوس امام اور صحابی کا انتہے آور یہ فرمانا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب

شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین اور فریب مت کہاؤ کسی قول ضعیف یا قوی سے انتہے موافق ہے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث ضعیف کو بہی ترجیح ہے اوپر رائے مجتہد کے علاوہ یہ کہ پہچاننا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور فکر کرنا کتاب وسنت مین بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلا والحکم علیہ بوجوب التقلید آوردہ جو کہین لامذہب مقابلہ قول امام مین حدیث سے لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اوسکی جہت سے مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو جہت اسکی یہ ہے کہ ان مقلدین کو تا حصول ملکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے کہ یہ صاحبین حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ منہا آوردہ جو دارکی شافعی بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چہوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تہے تو علے تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ اوس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر رتبہ اجتہاد نہ تہا تو بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہو چکین عمل اونکا قابل اعتماد وقبول نہین آوردہ جو شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کرسکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اوس شخص کی جسکے لئے کتاب وسنت شاہد ہے اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنے کی کرتے ہین انتہا ولا این ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی ہین کہ جسکے دفع مین اوائل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ حکم امام دکہلائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ فی الجملہ ثبوت اس امر کا بحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیا یہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے تہے تو مجتہد تہے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہ فعل اونکا قابل تعجب ہے لیکن ہم یہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہ کب کہا ہے کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام نہ چہوڑے اور تقلید پر جار ہے اور اگر لائق سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے کما ینبغی نہین تہی تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا منع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھ
ٹھکانا نہ رہیگا لہذا ہے کہ ہر شخص علماے مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان
مقلدین کو موافق زعم اپنے کے ضعف ماخذ دکھلائینگے اور مذہب اونکا ہاتھ سے چھوڑا دینگے اور
ان بیچارونکو کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہے طعنہ اور زیر مشق اوہام
فاسدہ اور اوہام کاسدہ کا بنائینگے آورد وہ کلام شیخ ابو شامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے
اور جو اوسکا یہ ہے کہ محروم ہو گئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث
کرنے سے اوسکے سمجھنے اور معانی کے اور مطالعہ کتب تفسیر و شروح لغت وغیرہ اونکے سے بلکہ انہون نے
صرف کر دیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہا سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنیکو بیچ کلام نبی معصوم
صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی پائی تھی اور سمجھے تھے مطالب تفسیریہ کو پس نا چار ایسے فقہا محروم رہ گئے حصول مرتبہ
اجتہاد سے اور باقی رہے مقلد اپنے بزرگون کے انتہی مختصراً واسطے ترغیب مسلمین اور فقہا متاخرین
کے بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید و وجوب اور تشنیع مقلدین سے کیا علاقہ اور مدعا
مؤلف معیار سے کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہا مقلدین سے بیچ تقاعد کے تحصیل
مرتبہ اجتہاد سے بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اس جگہ بباعث لزوم تطویل اور عدم
احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی السبکی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام رازی اور
شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر اور یہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہین
التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالی
اِتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُوْنِہٖ اَوْلِیَاءَ وقولہ تعالی وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ
اللّٰہُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَیْنَا عَلَیْہِ اٰبَاءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا کے نہین کرتا
اسواسطے کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہے وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی ہے اسواسطے کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام آتیہ کے اسیواسطے قیاس کو جو خاص ہے
ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ولنص علی الاباحۃ لانہ لیس بمثبت انتہے وقال فی شرح بل ہو مظہر والمثبت فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالے
انتہے اور یہی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہان ہے اسپر تو نص قطعی قرآن برہان واضح
ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقد مر مفصلا پس بر تقدیر اوّلی کے
تقلید غیر مجتہد کے واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
کفر ہے صریح اور ثبوت قیاس بہی بحکم شرعی ہے جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالے عنہ وغیرہ اوپر
دال ہے اور یہی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل لاتے
ہین وقال فی مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعی وکلما ہو کذلک فالتعبد بہ واقع الخ پس جب
تقلید غیر قایسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قایسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور ثبوت قیاس بہی
ہوا ساتہ نص قرآنی اور حدیث نبوی کے اور پہر اجماع بہی ہوا اوسپر تمامی ائمہ ہدی کا کما ہو ظاہر
اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام آلہیہ کا تو محل انصاف ہے کہ اوسکو کون مدرک حرام کہے گا اور یہ
جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالے اودخالمن لم تقلید فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ
فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ ہَدٰہُمُ اللّٰہُ وَاُولٰٓئِکَ ہُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ انتہے اور
اس سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہے بہت بعید انصاف سے اسواسطے کہ
آیت فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ الآیہ کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اون لوگون کی جو عبادت غیر اللہ
تعالی سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت آلہی مین انابت بجالاتے ہین اور جو قول احکام آلہیہ
مین سنتے ہین اوسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی ہے
پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کی جو کہ حسن اور احسن وغیرہ مین تمیز کرکے
عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سے کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق رکہتے ہون یا نہ
اتنا امر حایت ہے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کے مناسب ہے اوسکو ادا کرکے احسن اور افضل اختیار
کرتے ہین اور یہ نہیں کہ فقط اپنے بڑون کی پیروی سے گو افعال اونکے مخالف ہون حق کے
حق ظاہر کو چہوڑین کما مر سابقا بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری وقال البیضاوی
فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا الدلالۃ علی مبدء اجتنابہم وانہم نقاد

فی الدین تمیزون بین الحق والباطل ویوثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا نقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہے خیال باطل کے اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کے اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بہی بشارت اور مدح اونکی ذم و تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین اور یہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اس بات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اس سے منع کرتے تہے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہئے تہا کہ اس دعوے پر کوئی نقل و برہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اوکیا ہوتا والا فنحن لا نطول الکلام فیما لا یصلح للقبول المحمول ولا یسمع عند ذوی العقول اور یہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابے حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتنا کرے قرآن و حدیث پر باوصف فہم تام قرآن و حدیث کے اور پہیر لاوے معانی قرآن و حدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلا شبہ اوسنے مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن و حدیث کو نہین چہوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قرآن و حدیث کا سمجہہ کر بحکم شرع لائق اتباع و تقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ کو معرض نصوص قرآن و حدیث سے نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ اجتہاد و ملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہے حق مجتہد کو گو فی بعض المسائل او حق مین اوس شخص کے جسکو یقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ و غیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے و قد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا و ایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان تتبع الاحادیث واقوال

المخالف والموافق في المسألة فلا يجد لها نسخا وبان يرى جما غفيرا من المتبحرين في العلم يذهبون اليه ويرى المخالف له لا يحتج الا بقياس او استنباط او نحو ذلك فحينئذ لا سبب لمخالفة حديث النبي صلى الله عليه وسلم الا نفاق جلي او حمق خفي انتہے یعنی یہ قول ابن حزم کا نہیں ہوتا تمام مگر حق مین اوس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہوا گرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہوا اور حق مین اوس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بتعین یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بہی نہین یہ ظاہر ہونا یا تو بسبب اس بات کے ہو کہ اوس شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ و موافقہ کی اور پہر نسخ وغیرہ اوس حکم کا نہ پایا یا ایک گروہ عظیم علمائے متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اوس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے اوس حدیث کو چہوڑ کر اپنی رائے پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چہوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رائے مجتہد واحد پر دلیل نفاق مخفی یا نادانی جلی کی ہے انتہے ترجمہ راقم الحروف کہتا ہے جو شخص کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا مقدور ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تام کر لے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت بخوبی پہچانے تو وہ شخص بہی زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد فی بعض المسائل کو جاننا متعلقات اوس مسئلہ کا جسمین یہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کے کافی ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال في بديع الاصول واما المجتهد في حكم فيكفي فيه معرفته بما يتعلق به خاصة انتہے اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولف معیار یہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہ کلام ابن حزم کا حق مین اوس شخص کے ہے جو کہ قرآن اور حدیث سے استنباط احکام نکرے اور اوس سے بہاگے اور عبارت انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد کو تحریف کر کے فیمن یضرب من الاجتهاد بنا لیا ہے اور معنی یضرب کے بہاگنے کے لئے ہین یا ین فہم و ادراک و با ین تدین و انصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ او جواب باقی کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین تفصیل دیدیا اور کردیا فان الطول لکلام فيه ثانیا اب انصاف سے دیکہو کہ یہ تقلید جو علمائے محققین اور جماعت فقہائے مصنفین اور جم غفیر علمائے مسلمین مین مروج ہے ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شاعت اس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات کاسدہ اپنے کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہے تقلید اہل زیغ اور مبتدعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متقنین ملت مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کما نقلنا عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہ نکلی کہ باطل ہے قول اون نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابوحنیفہ کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید مین فرماتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول بعون اللہ الجلیل** واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکہتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اون نادانون کا جو کہ یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونیکا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک پس واجب ہے ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھ کہ حدیث مین نہ پایا جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورائے سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کر کے قرآن وحدیث سے مسائل لکہے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورائے اپنی کے اور استنباط کرتے ہین جسطرح چاہین اور نام رکہتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکہتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید اور طعن کرتے مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات وغور ہے کہ مقصود اس کلام سے یہ ہے کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع ہے کتاب وسنت کا اور غیر مجتہد کیلئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصًا اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑ دیگا تو تارک فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہوجائیگا اور فی الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بمحول اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کے اور مطلق لاعلمی یعنی نہ ہونے لیاقت اجتہاد کی
بمقتضائے کریمہ فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بسبب کامل ہونے تنقیح و تدوین اور ضبط وغیرہ کے یا بسبب نہ پائے جانے روایات صحیحہ
مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کے اور اس پر اجماع ہوا محققین
کا کما مر تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جل شانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید ائمہ اربعہ
کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد العظیم ابن ملا فروخ مکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے کما
قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا
بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان العمل موقوف
علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم
بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر واللواطۃ وقتل النفس
وغیر ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین
بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقہ ومن کان
فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الی علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن
المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال
فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع
من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث
والنظر لعجزہ بقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا وبقولہ عز وجل فاسئلوا اہل الذکر
ان کنتم لا تعلمون انتہی وقریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ونصہ اعلم ان الامۃ اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا
بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

عليها ويستعين في ذلك بمن سبقه واذا تعين الاعتماد على السلف فلا بد من ان يكون اقوالهم التي يعتمد عليها مروية بالاسناد الصحيح او مدونة في كتب مشهورة وان يكون مخدومة بان يكون تبين الراجح من محتملاتها ويخصص عمومها في بعض المواضع ويقيد مطلقها في بعض المواضع ويجمع المختلف فيها ويبين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه الصفة الا هذه المذاهب الاربعة اللهم الا مذهب الامامية والزيدية وهم اهل البدعة لا يجوز الاعتماد عليها انتهى مختصرا پس يہ جو مولف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہین پہلے تو یہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مولف ہے عبد العظیم ابن ملا فرّوخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو اخیر قول سدید مین کہا ہے قال جامعها محمد عبد العظیم المکی الحنفی ولبعد تعليق هذه الاسطر بعدة سنين ظفرت في اثناء المطالعة الخ اس کلام کی بعینه وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا؎ شاید مولف معیار نے کسی سے نام قول سدید کا سن لیا ہے اور نظر سے نہین گذری اور ثانیا یہ کہ مولف تنویر نے فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالے نے کسی کو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اون لامذہبونکو جو کہ باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کہ اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالے نے کسی کو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنے خیالات غیر معتبرہ پر احکام شرع مبنی کرتے ہین سالے آخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہنے موافق شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مولف معیار کے جس وقت مولف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب اوسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جاویگا اور ابھی مولف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہے بلکہ ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہے پس یہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے انتہی اس محل مین لاطائل صرف ہے جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا انسب

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہ کہنا کہ غرض ان سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالے نے کسی کی تخصیص نہین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہے انتہی کیسا کلام بیمعنی ہے اسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کی سے منع کرنا تقلید چند اشخاص کی سی لا علے التعین لازم نہین آتی مثلاً کوئی کہے کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سے یہ کب لازم ہے کہ چار شخص کا اتباع لا علی التعین یعنی کبھی پہلے ایک کا اور کبھی دوسرے کا اور کبھی تیسرے کا اور کبھی چوتھے کا لا علی التعین بھی نکرو پس منع مذکور سے یہ غرض نکالنا مخالف ہے عقل سلیم کے اور یہ کہنا کہ دعوے ان حضرات کا یہ بھی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار اسکو ثابت نہین کر سکتا وسیجی مفصلاً **قولہ** یہ ایک اور جھوٹ ہے مولوی اسمعیل صاحب پر اسلئے کہ انھون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کر لینا چاہیئے الخ

اقول خلاصہ مدعاے صاحب تنویر کا یہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کما ینبغی حاصل نہین ہے اور باوصف اسکے وہ لوگ تقلید مجتہدین نہین کرتے اور اسکو حرام سمجھتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قرآن اور حدیث سے نکالتے ہین اور تمامی فقہاے سلف و خلف کو جنکے یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ رہت ہدایت پائی ہے انکو نعوذ باللہ منہا مشرک اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرف جاہلون اور سفیہون کے بہکانے کو معرض بیان مین لاتے ہین اور باانیہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہ نام رکھنا انکا ایسا ہے جیسے معتزلی لوگ کہ وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مؤلف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلی کہا اور حال انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مؤلف معیار مین حال انکا ایسا ہی تھا تو بھی صاحب تنویر نے انکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور حاملین اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے وقوف و اطلاع غرض مرجح کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اغراض حکیم شارع کے از قبیل محالات ہے اور باانیہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ کہتے ہین تو یہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسے کہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی کافور پس یہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہ کہ اون قائلین بیانات کو معتزلی کہا ہے لیکن مولف معیار کہ دعوے فہم جتہادی کا رکھتا ہے فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم جتہادی اونکے مقید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوے اور یہ جو کہا ہے کہ سب و شتم کرنا طریقہ ہمارا نہین یہ سچ ہے صلحاء اور فقہاء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو مین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا ت و تم ہو گا کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنھم و قل سلام کے جواب کما ینبغی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین امر اغلاط ظاہر و اوہ خفیہ مولف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین قال صاحب التنویر اور تیسری بات اس اجماع سے یہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنی مذہب معین کے اور باطل ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے کہ جب منعقد ہوا اجماع اہل سنت و جماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا او پر نہ عمل کرنے اوس عمل کے کہ مخالف ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونون اجماعون سے تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہ ایک فرد ہے افراد اون دونون اجماعونکی سے انتہے قال علیہ مولف المعیار یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہے انتہے اقول احقاق حق اور بیان مواقع مین اگر کسی پر چوٹ ہو تو ہو مگر مولف تنویر کو بالذات چوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب و عجم مین رائج اور معمول ہے بدعت اور شرک کہتا ہے غلطی فاحش کرتا ہے مولف تنویر نے اسکا بیان بار ہا متعدد کیا ہے اور فی الواقع ہمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لیے بلا وجہ ضرورت و بدون شرائط معتبرہ باب تقلید علی التعیین کا کھول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوے اور ایسے مفاسد لازم ہون کہ جنکی تدبیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاوے چنانچہ تفصیل اسکی ضمن پر اقوال مولف معیار مین آتی ہے پہلے تبیین غرض کلام مولف تنویر سنو کہ جس وقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ اربعہ کے وہ قابل رد ہے پس جو شخص اہل سنت سے جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت وجوہ ضعف ادلہ کے نہین ہے اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بالضرور جمیع اعمال و اقوال اوس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی کی
تطبیق بنا نہین سکےگا اور ملت مقررہ انکا مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس
یہ شخص بہی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بہی اختیار کیا اوسنے غیر سبیل مومنین کو
اور ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضاے حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ
شُذَّ فِي النَّارِ کے اتباع انکا واجب تہا پس باطل ہونا اوس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے
شامل ہوا ابطلان تقلید لاعلی التعین کو اسلئے کہ یہ بہی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے
تو استلزام اس ابطلان کا ابطلان تقلید لاعلی التعین کو ایسا ہوا جیسا ابطلان ہر فرد انسان کا ابطلان
زید عمر و بکر کو یا ابطلان دو کا ابطلان واحد کو یا ابطلان ربع کا ابطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت تخصیص
مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے محققین علما دین
اور ائمہ مجتہدین مین سے علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چہوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی ضمن جوابات مولف معیار مین آتی ہے اور اوپر ذکی منصف و فہیم غیر متعصب کے
حق واضح ہوتا ہے یہانکے سمجہ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہے اپنے عباد کو واسطے اتباع
اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کما قال عز من قائل اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ
اور گردانا اطاعت رسول اپنے کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ
اللّٰهَ اور بہت واضح امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکے کے ممکن نہین پس ہر مسلمان کو
جان لینا احکام الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضروری ہوا پہر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنمین کہ
ہر مسلمان کی بشرط بجا لانے شرائط التفکر و تدبر کے حق کو پہونچ سکتی ہے اور اگر نہ پہونچے تو بعد بیان اور
معتمدین علماء دین کے سمجہ مین آسکتی ہین جیسے مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ
اور تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے ہین
جیسے فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات و تعین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم اور نفس
زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونون برابر ہین اور بعض احکام ایسے ہین کہ اوسکے
سمجہ لینے مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجہتے ہین اور بعض نہین سمجہتے جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم مست اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آپلے مجتہدین امت کو مساغ رہا نہیں ہے
اور بغیر صرف کرنے آراء اونکی کے ہر شخص اونکو نہین سمجھ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط اجتہاد
کے صرف کرکے احکام الٰہیہ اجتہادیہ کو معلوم کر لیتا ہے اوسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان ان احکام کو
اپنی فہم سے نہین سمجھ سکتے تو اونکو حکم ہے کہ جاننے والون سے معلوم کر لین اور انکا اتباع کرین
تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف علماء اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضاے آیہ کریمہ فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقا عن اقوال
السید بکذا فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول ثم مجتہدین کانہم ہم
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب ہونے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ
کو معلوم کر لیتا ہے اوسکو مجتہد مطلق کہتے ہین پھر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کرے قواعد واسطے
استنباط مسائل کے اور جمع کرے آیات واحادیث وآثار کو واسطے پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین
سابقین فتوے دیچکے ہین اور اوسمین تمیز کرکے بعض کو اپنی فہم سے ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھ راے اپنی کے اون مسائل مین جنمین سابقین نے کلام
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے قواعد موضوعہ
مجتہد آخر کا اور اعتماد کرتا ہے اوپر تتبع اوسکے کے باآنکہ قادر ہے اوپر استخراج مسائل کے قلیل ہون
یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتے ہین پس داخل ہوا بیچ اسکے مجتہد فی بعض المسائل بھی جو مخالف ہین
امام اپنے کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اون لوگون کے جو استطاعت مخالفت کی
اپنے امام سے تو نہین رکھتے لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکے نے تصریح نہین کی بفہم وراے اپنی کے
موافق اصول موضوعہ اور مسائل مصرحہ امام اپنے کے معلوم کر لیتے ہین اونکو مجتہد فی المسائل
کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتے ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ امام کر
ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتے ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتے ہین چنانچہ
بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اوروں نے بیان کیا ہے قال العلامۃ الشامی فی
ناقلا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على تخريج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلدونه في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد الأصول والرابعة طبقة أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما بما لا يحصى كثرة أن المجتهد المطلق الذي مر تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم أن المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال أحدها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته وثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيها واختيار بعض الأدلة المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أخذاً من تلك الأدلة والمنتسب من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه أو كثر وإنما اشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه فإذا وقع حادثة لم يعرف لإمامه فيها نصاً اجتهد على مذهبه مخرجاً من أقواله وعلى منواله ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر انتهى وقال في موضع آخر منه اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب على أربعة منازل ولكل قوم لا يجوز أن

یتعدد احد بامرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا مرتبۃ المخرج وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحر فی المذہب الذی حفظ المذہب واتقنہ وہو یفتی بما اتقن وحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علیٰ فتواہم انتہیٰ بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب ایسے ہی مجتہد فی بعض المسائل او مجتہد فی المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع الاحکام الاجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہے جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر وحدیث وفقہ وغیرہ ہو یا نہو وتحقیق التفصیل فی ضمن جواب کلام المعیار اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب وغیرہ کے وارد ہین اسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی محض مصروف کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداء اسلام لایا اور ابھی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کر لیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہے اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا دلیل ضعف ماخذ حکم وقت حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چھوڑتے پس تو مسلم اور مسلم غیر مستلزم تقلید پر بجہت وجوب اتباع سواد اعظم یعنی جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور ایسے لوگ بہت شاذ و کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہین کسی مسئلہ مین اتباع کر لین اور جب چاہین چھوڑ کر دوسرے کا اتباع کرین پس یہ لوگ بحکم من شذ شذ فی النار تارک واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لا نطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ باقی رہی قسم ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون سے جنپر حکم وجوب کیا ہے یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر ج

مقصود ہی حکم بوجوب تقلید امام معین علے الاطلاق ہین مقید ہی ساتہہ عدم وقوع ضرورت ملجیہ
معتبرہ شرع کے اور ساتہہ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے
سہولت کیسے اور نفس کے اور واسطے اجرای شہوات کے یا بسبب کیہہ لینے ترجمون بعض آیات اور احادیث کے
بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین چہوڑ دیتے ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہین یہ لوگ بلاشبہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب
کے اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہ جو عالمگیریہ مین لکہا ہی دفی نوادر داؤد بن
رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالی فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراۃ فسال عنہا فقیہا فافتاہ بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ
فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سال
بعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجتہ حتی سال فقیہا آخر فافتی بخلاف
ما افتی بہ الاول فامضاہ علی زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول الاول فی
زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع ما عزم
علیہ ویاخذ فتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ
تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس کیا
سوال کیا کسی فقیہ سے پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پہر حکم کیا
اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکے نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کے اسی حادثہ سابقہ مین خلاف
حکم اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہ دونوں امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر
اس سائل نے پوچہا بعض فقہا سے کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتہہ حلت یا حرمت
کے پس نہ عزم کیا اوپر عمل کرنیکے ساتہہ اوس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچہا دوسرے
فقیہ سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اسپر عمل کیا اور چہوڑ دیا فتوی
فقیہ اول کا تو یہ امر جائز ہی اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تہا اور مصمم کیا تہا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب مین پہر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چہوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اسکے بیجبر و تشہی اور تتبع رخص ہر ایک مذہب
ضرورت کچھ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین امر متعین نہین ہے
کہ جس شخص کے واسطے یہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز ہے کہ
رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور کبھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب
اور مجتہد فی المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہ ثابت نہین کہ یہان پر کونسا فقیہ مراد
ہے درصورت مراد لینے مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھہ سے نہین چھوٹتی اسلئے کہ یہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا بعینہ
تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل انکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کہ انکا تقلید ساابقا اور انکی قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی در سے نقل کرتے ہین ان الحکم الحنفی بمذہب ابی یوسف و محمد و نحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکما بخلاف رایہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق آئین جمع کرنا اور اگر
صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سی مراد ہوگی اور معنی حقیقی ہین اسکے
کما لا یخفی علی من لہ ممارسۃ بالاصول پس برتقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب ملحدہ و قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جب تک یہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سے استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور کبھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ پر
بھی ہوتا ہی اگرچہ مقلد محض ہو تو یہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایکمذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہی اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین نسبت شخص واحد کے صحیح نہین لہذا یقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی کا
چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ انتہی اور کبھی برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہان پر ملتزم تقلید

لازم ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہین کہ
روایت منقولہ نوادر کے ہی نہ کتب ظاہر الروایۃ کے جو موضوع و متعین ہین واسطے افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور متعابل روایات ظاہرہ ہین جو وارد ہین ہم منع کے ویسی تفصیل مقبول
ہونا ثابت نہین اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعائی خصم حاصل نہین آور بہی ہی تقدیر تسلیم ہر ممکن
ہی کہا جاوے کہ وسعہ الامران کے معنی یہ ہین کہ مستفتی کا عمل کرنا دو نو حکمین متخالفین پر ہیج باب
امراتین کے موجب مواخذہ نہین اور حکم لفاذ کا جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
حال پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت حمل
بالتحلیل و التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا
بمقتضائی تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہین اور اگر باا ینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ
مین قبول کرکے مضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور
مستحق عہدہ قضا کا عالم عادل متورع ہی اور بر تقدیر وجود اسکے کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست
نہین لیکن اگر حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ مین صحیح ہی قال العلامۃ الشامی
قال فی البحر و فی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولیٰ ان لا تقبل شہادتہ و ان قبل جاز و فی الفتح و مقتضیٰ
الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز و نفذ انتہی و مقتضاہ الاثم و ظاہر قولہ تعالےٰ
ان جاءکم فاسق بنباءٍ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی و قال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر و قد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی و غیرہ کما
لا تقبل شہادتہ و عن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
و الاجتہاد و غیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد و العدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ سلطان
ذو شوکۃ و ان کان جاہلا فاسقا و ہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و یحکم
بفتوی غیرہ و لکن لا ینبغی ان یقلد و الحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا تحل تولیۃ
من لیس کذلک و لو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا و ان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہوسکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتے عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا
اس مجتہد کے جسکی تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اسکی حکم حادثہ معینہ مین بطور تشہی جائز نہین اور اگر رجوع

کرلیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہی یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہ عامل بسبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا ور مآل ور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا بھی ہی
اب یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور
نقل ہے عجب بات ہی اسواسطے کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا لا
مفرد کب مراد لیا ہے ترجمہ وسعۃ الامران مین یہ کہا ہے کہ گنجایش ہی اس مسائل کو نفاذ
اس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق
ہے اسلئے کہ لفظ حکم اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہے
قال العلامۃ الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعہا وافرادہا فلا حاجۃ الی الجمع انتہی وہکذا سے فی
شرح الوقایۃ وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہے بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہی تو یہان پر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہے اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسرے یہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت
عالمگیری کو بیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو عجب زعم اوسکی کہ ابکا امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہی وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہی تو مؤلف تنویر نے نفاذ اس
حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہی بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعۃ الامران مین سے
چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکے کا یہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعۃ الامران کی تو ظاہر ہین
کہ گنجایش کرنے مین سائل کو دو نو امر یعنی دو نو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث القضا
فقط یا من حیث الدیانۃ بھی احکام صحت عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ
امرین کے سائل سے پس یہ نفاذ جو بمعنی صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہ کہنا
کہ یہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر بے تعلق تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ
فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئے کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاکہ اوسمین تخصیص جاری ہو البتہ مطلق ہی اور اوسمین تقیید ممکن ہی وتقدا وضحناہ فیما سبق اور
جواب ثانی مؤلف تنویر کا اوپر عموم وخصوص کے موقوف نہین یہ بات تو استطرادًا تھی اصل جواب
بالتامل صحیح اور راجح ہی طرف ایک کے اجوبہ راقم مین سے اور یہ جو شرح تحریر سے نقلا من الشیخ
عزالدین بن عبد السلام نقل کیا ہی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہ بات کہ تقلید کرے اُسی امام کی بیچ باقی مسائل خلافیہ کے
اسواسطے کہ آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ مذاہب مدونہ مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتی
علمائے مختلفین سے بیچ اس چیز کے جو جائز ہو انکو بغیر انکار کے انتہی مؤلف معیار کو مفید اور ہمکو مضر
نہین اسلیے کہ ہمارا کلام اس محل مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے
ایک مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہو گیا دوسرے یہ کہ
ملتزم مذہب معین پر ہمنے مطلقا عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا در صورت جمع مذہبین کے
اور وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عزالدین کا
یہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جائے تو علی الاطلاق اوسکو یہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اوس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکے اور بجمع مذہبین یا بدونہ نچھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور
ہمارے منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوے تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتھی پس اس کلام سے یہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب نہ کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے
یا بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہے واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہو گئی اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہوگئے
تو وہ حال بدل گئی اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ مفیا کرنا عدم تعین تقلید کو ساتھ الی آن ظهرت المذاهب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہی یہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح نہین اور اتباع اہوا اور تشہی نفوس پر غالب تھی تو انکے واسطے تقلید امام

معین کا حکم وجوب نتہا اور بعد و کی نیات میں فتور پڑگیا اور تبلع ہوا اکثر نفوس میں خصوصاً عوام الناس
مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبہ جہال کا بنجائیں چنانچہ
تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہو اور یہ جو شیخ
عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہی یہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب سے
لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اور پر دعوی مؤلف معیار کے نہیں کہتا ہوں واسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اور مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار
کیا تہا تو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہیں محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب یا فی بعض المسائل ہوں بلکہ ظاہر بھی ہے اسلئے کہ اولا تو خود شیخ شعرانے
اپنی میزان میں اسکی تصریح فرماتے ہیں عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی میں منقریب
آتی ہے اور ثانیا یہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین میں مفتی حقیقۃ مجتہد ہی ہوتا ہی اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہی مفتی حقیقی نہیں قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واعلم ان ماذکر فی القاضی معتبر
فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان مایکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتے
لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسری یہ کہ فتوی دینا ان علما بغیر تعیین مذہب کے اوس مفتی کو جو ملتزم تقلید امام
معین ہے اس کلام سے ثابت نہیں ہوتا یہ امر ممکن ہے کہ یہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین مذہب کے
غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسرے یہ کہ ہو سکتا ہی کہ افتا انکا حالت ضرورت میں ہو
چوتھے یہ کہ یہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین کے جو سابق مذکور ہو صریح مخالف ہے اسلئے کہ وہ تو
یہ کہتے ہیں کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہ ہی کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

بہے زمانہ تک تقلید اہل التبیین موافق فتاوی علماء مذاہب کے تھے فتعارض النقلان ولم یظہر التوفیق
والترجیح فتساقطا من الاعتبار پانچوین یہ کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہے نقول اکثر علماء معتبرین اور
ثقات مجتہدین کی معلوم نہین کہ علما کون سے مذہب کے از منقول شعرانی نقل کرتے تھے جمیع اصحاب
امام ابوحنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے امام ابی یوسف
اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین شدید اور غلیظ کہا تے تھے بایں بات
کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول ہمارا ظاہر مین قول
امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تھی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کر لو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند ہو اوسکو چھوڑ دو تو ایسے
کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہے اور فی الحقیقت وہ بھی تمام ہی امام ہی کا
فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ
الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون بہ آخذا بقول
ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد انہم
قالوا ما قلنا فی مسألۃ قولا الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانا غلاظا فلم
یتحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ
جس وقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہ کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہے
کہ ہوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کر اوپر مخالفت امام
مذہب ہین اور جیسے اصحاب ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام
مالک سے منقول ہے ایک بڑی تلمیذ خاص اونکے یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے
اور ممتاز ہین درمیان تلامذہ اونکی کے ساتھ کثرت ورع اور قوت اجتہادی کے اور باوصف
اسبات کے اوس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تھی ہرگز

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلون مین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب انپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیی بن یحیی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آن دیار بسبب کمال اعتقاد حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم بر وگرفت میکردند و انکار مینمودند انتہی مختصراً۔ اور جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور صاحبین ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اونکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین ویجی بانہ لا ینقض مما یخالف قول اصحابنا وفی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہی اور اسیطرح بہت سے علماء شافعیہ سے بھی منقول ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکے واجب ہے اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکے نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الہراسی والامام النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکھی جاوے تو تب بھی کچھ مضر نہین اسلئے کہ باوجود محال مذکورہ کلام مذکور کے یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علماء سے منقول ہونا فقط حجت نہین ہوسکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکے خلاف ہین جب نقل کسیکی ہمارے مذہب کے خلاف ہو تو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے اور یہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقاً وہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی فقیل یلزم وقیل لا وقیل مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مولف معیار کو مفید نہین اسلئے کہ یہ حکم اس شخص پر ہے جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہے اور محل جس حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزم ہین تقلید ائمہ اربعہ مین او نپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہے پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے ہمارے منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعا خصم نہین اسلئے کہ ماحصل اسکا تو یہی ہے کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نتھا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

حکم اس زمانے کو اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اسلیئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب
مدون نتھے اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزیہ مسائل مستنبط نہین کیئے تھے اور
بہی نفوس اکثر مومنین مین بسبب قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب
تہا تو بجہت ان اسباب کے طرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نتھی بلکہ یہ امر مضر تہا
اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہوگئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو
جامع ہوگیا اور نفوس پر اتباع ہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکے
ادائے احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اس مضمون کو شیخ خیر الدین ابی الفتح نعلدی
نے کتاب الاصول مین مصرح فرمایا ہی کما ذکرنا کا اسابقا و سیجئی ہو مکرراً و ما یؤیدہ من کلام العلی
القاری وغیرہم۔ باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فلو التزم الخ سو یہ بہی ہمکو مضر نہین اس لئے
کہ ہم اولاً کہتے ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ
اللہ تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتہہ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد
عمل کرنے تو اس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہ بہی تو اللہ تعالے نے نہین
حکم کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کرو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اوسکا دوگے وہی
جواب ہمارا ہے اور ثانیاً یہ کہ ہم نے یہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حال مین خواہ بضرورت یا بدون اوسکے
یا درصورت جمع مذہبین کے یا بغیر اسکے یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اوسکے چہوڑنا تقلید
مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ جسوقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو
بروقت واقع ہونے ضرورت شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہوجانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت
حصول ملکہ اجتہاد کے چہوڑنا مذہب اوس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفی
لزوم کا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہمارے مخالف نہوا اس لئے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتے اور غیر تحریر
کے ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بہی کہتے ہین فانتظر اور دوسری جگہ یہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہان پر جواب معقول اور توجیہ مقبول اسکی سن لیگا
اس محل مین مجرد ادعاء اور خبر قول قابل جواب نہین اب یہ جو عبارت شرح تحریر واسطے اثبات مدعا
مذکورہ کے نقل کی ہے ہرچند جواب اوسکا بخوبی جواب قول مین سے ظاہر ہوچکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکار ما سبق کو پھر مفصل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہے بنظر غور ملاحظہ کرو
قولہ لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی
عدم جواز رجوع المقلد فیما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان
الخلاف بعد العمل ایضا بل تقلید غیرہ سوی غیر من قلدہ فی حکم غیرہ سوی غیر الحکم الذی عمل بہ اولا
المختار نعم للقطع بالاستقراء بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا
یستفتون مرۃ واحدۃ من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول حال کونہم غیر ملتزمین مفتیا
واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو
پھر اسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ میں درست نہیں اور آمدی اور ابن حاجب
نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہیں کہ نقل اجماع صحیح نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی
اور ابن حاجب کے کلام کے اوروں کے کلام سے اس میں بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف
کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی
وابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع
ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کی حاجت نہیں اور یہ جو کہا کہ جس حکم میں تقلید نے کسی
امام کی تقلید نہیں کی ہے تو اسمیں اختیار ہے جس مجتہد سے چاہے دیانت کرلے اسلیے کہ زمانہ
صحابہ سے لیکر ابتک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتے ہیں اور
اسکا انکار کوئی نہیں کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہ تقلید غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر
ملتزم سے بحث نہیں اور ثانیا کما مر یہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مسائل مستنبطہ ایک مجتہد
کی حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہ تھی اور یہی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت احکام شرعیہ
پیش نظر تھے اجرائے ہوا اور اعراض قیود و شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہ تھا پس اگر
اسپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متفرقہ
میں کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ
ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر کل امام منہم من الاصول والقواعد ما
یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم شغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ

155

آتاح لمن بعدہم فضیلة تہذیب الاصول وتفریع المسائل انتہی وکذا فی العقد الفرید للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو زمانہ صحابہ اور تابعین میں جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ کے نتہا اس لئے کہ اس زمانے میں اسکی حاجت نتھی اور بعد اس کے یہ امور واجبات حتمیہ سے ہوئی بسبب وقوع حاجت کے چنانچہ یہ مضمون امام نووی نے تہذیب میں اور امام محمد برکلی نے طریقہ محمدیہ میں اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم میں مصرح کیا ہے قال العلامة الشامی تحت قول صاحب الدر المختار ودیگرو اماتة عید سالی قولہ ومبتدع سلبی صاحب بدعة محرمة والافقد تکون واجبة کنصب الادلة للرد علی الفرق الضالة وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنة انتہی اور ثالثا یہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مسئلہ کو دیکھو تو کسی پر اوپر سے تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہیں اما بالنظر الی عروض العوارض یعنی وقت ظہور فسادات نیت اور غلبہ تشہی علی النفوس کے کہ اولے ثمرہ اسکا یہ ہے کہ اکثر شریر جاہل دو دو چار چار باتین اور حدیثین کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہین اور لاکھون علماء دین اور صلحاء اور فقہاء کے مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہین تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ ملا علی قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف مین دونون قول وجوب اور عدم وجوب مین اسی طور سے تطبیق کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گزاری ہے کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ علی التحقیق الخلاف بین کلام ہولاء المحققین لانفی الصورة ولا فی الحقیقة لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام ابن الہمام وغیرہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجاہم بلجام التقوی لان الغالب فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل قد یؤدیہم الی الاباحة والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ الایہ وقال لایجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا العلم السلطان تاویلا یتطرق بہ علی مکارہ الرعیة ولا ینشر الرخص فی اسفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب المحظورات وترک الواجبات انتہی فالاولی فی شانہا سد الذریعة واما ما قالہ الامام ابن الہمام بانہ لیس

فی تتبع الرخص مانع شرعی ونقلی ہو جواب تحقیقی یناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فی امر الدین انتہے اور رابعا یہ کہ یہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تہا کہ مستفتی لوگ مجتہدین سے لاعلی التعیین سوال کرتے تہے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تہا سراسر مخالف ہے نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد
مستقل کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکہتے تہے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن
زیاد وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب ایمان غلیظ کہاتے تہے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم
کے حکم نہین کرتے کما سبق نقلہ عن الوہبانیہ والحاوی القدسی اور یا طرح تمیذ خاص امام مالک کی یحیی
بن یحیی سوا چار مسلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتا اور سہراہل اسلام اوسوقت کے بہت مخالف
چار مسئلون مین اونپر طعنہ کرتے تہے اور برُا کہتے تہے پس او مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکہتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہ حکم کلی کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تہا کہ لاعلی التعیین مستفتی سوال کرتے تہے کسطرح صحیح ہوا علاوہ ازین کہ زمانہ
شارح سے توسیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تہے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے
لاعلی التعیین کیونکر مانا جاوے اور یہی نقل مذکور سابق جو شیخ عزالدین سے مولف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جب تک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئے تہے اوسوقت تک تقلید لاعلی التعیین کے
چال تہے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہ رواج جاتا رہا پس یہ نقل خلاف اوسکے کسطرح
مانی جاوے اور بعض اجوبہ اختصر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر منتظرا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا
معینا کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل نعم
کما یلزم الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالیٰ ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر دون غیرہ آہ یعنی پہلے جو ہم نے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جب کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے اپنے اوپر لازم کرلیا تو صدوتمین بعض تو یہ کہتے ہین کہ اسکو
ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالف درست ہے اور صحیح یہی قول ثانی ہے اس لئے کہ اس کے التزام کر لینے سے مذہب معین لازم
نہیں ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے واجب فرمایا اللہ تعالیٰ کے رسول نے
واجب کیا اور اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین
کے جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اوس کے اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصر پہلی
تو غور کرو کہ یہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حال مین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز
کرے اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے
اور در صورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے گو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب
ملتزم کا اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا
اقوال مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم نہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہ کہ یہ قول کہ اللہ تعالیٰ
نے اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی
مذہبون کو چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اصغا نہین اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب
سمجھتے ہین وہ بلا شبہ ثابت ہے ساتھ فرمانے اللہ تعالیٰ کے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے چنانچہ عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے
واسطے ملتزم اور غیر ملتزم کے اور اوس کی طرف اشارہ پہلے بھی ہو چکا ہے یہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالیٰ
نے مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا الآية پس موافق حکم اس آیہ کے
جو حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ بعینہ حکم ہے اللہ تعالیٰ کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
اتباع جم غفیر اور جمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھ حدیث اتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شُذَّ
فِي النَّارِ کے واجب کیا اور تقلید علی التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار
ہے جمع کثیر مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح
اور وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھ احکام عقاید کے یا ساتھ بیعت
سلطان کی یا علماء کی صرف کرتا ہے حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہ ہے کہ لفظ حدیث
کا ان جمیع صور کو شامل ہے علی سبیل البدلیۃ تیسرے یہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے
اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہ ہے کہ ابتداء لازم نہین کی تو مسلم ہے اور ہمکو

حضر نہین اس لئے کہ ہمارا کلام مقلد ابتدائی مین نہین ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ کسی مذہب معین کا
نہین کی خواہ ابتداءً خواہ بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ التزام کرلینا
ایک مذہب کا علامت ہے اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت مقبولیت مذہب
اسکی کے اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت
کا اور ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس مین موجب ہے فساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تنقیص
علماء دین کا اور باعث ہو طعن کا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہے ساتھ ان نصوص آیات اور
حدیث کے جو دال ہین اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ انما یخشی اللہ من عبادہ العلما
اور قرآۃ رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنے خشیت کی تعظیم کے
ہین یعنی تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالیٰ اپنے بندون مین سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف فان قلت
فما وجہ قراءۃ من قرء انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ فی
ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلہم ویعظمہم کما یجل المہیب المخشی من الرجال بین الناس من بین جمیع
عبادہ انتہی وقال فی المدارک وقرا ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ تعالیٰ عنہم انما
یخشی اللہ من عبادہ العلماء والخشیۃ فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یعظم اللہ من عبادہ العلماء
انتہی پس جب اللہ تعالیٰ اپنی عباد مین سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما عبارت ہے
فقہائے الدین سے اور عمدہ اونمین مجتہدین ہین پس بندون کو تنقیص اور توہین انکی اور وہ
امور جو موجبات ہین اس کے حرام ہونگے اسلئے کہ مفضی الی الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز
کے فی نفسہ حرام نتہا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب
کا کہ یہ بدعت مصرہ ہی تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستملی ما یفعل عقیب الصلوٰۃ مکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یودی
الیہ فمکروہ انتہی قال الطحاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین ما لیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہے کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہین ہے لیکن جب التزام کرلیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانہ مین یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال مین اس لئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا غرض

۱۵۸

شرعی اور بلا برہان ہوا یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب میں اس مجتہد کے اور مجتہد میں ایسے نقصان ہیں
کہ مقلد نے بباعث التزام کے اسکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر قسمین تقلید کو
علی الاطلاق حکم انتقال دیا جاوے تو ایسے فتنہ اور تباغض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انسداد
اونکا دشوار ہوگا اور انساد اور تباغض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ کے لا تفسدوا فی الارض
بعد اصلاحھا وغیرہ کے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر
ہو گیا دوسرے حنفی نے چاہا کہ میں اس کی زوجہ سے نکاح کر لوں پس دعوے تقلید امام مالک
کا کر کے بعد چار برس کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب
اور قضا حکم اسکے اس عورت سے نکاح کر لیا بعد اوس کے زوج اول اوسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ
زوج ثانی کا یہ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا مقدور کس
اور فساد میں کمی نکریگا اسواسطے فقہا حنفیہ لکھتے ہیں کہ جب کسی کو ضرورت ایسے امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے اور
کسیکو گنجایش منازعت و سرتابی باقی نرہے اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوے دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ولا یفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے قلت نظیر ہذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت برؤیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا بتسعۃ
اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض اصحابنا
یفتون بہ للضرورۃ واعترضہ فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان الترافع
الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند
تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کرلینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہم نے تسلیم کیا کہ ابتدا
تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کر لیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کر لیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سے بیچ تفسیر قول اللہ تعالےٰ والموفون بعہدہم اذا عاہدوا الایہ کما قال ومنہا یعنی فیما یلزم
المکلف ابتداً من تلقا نفسہ ما یکون بینہ وبین اللہ تعالےٰ کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علی السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط والمکرہ
وعلی ان لا یقولوا علی اسد الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس
واجبا العقود المعاوضات او مندوبا کالمواعد انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد
العہد الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشئ والموثق انتہی پس یہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے
وعدہ مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہو العینی التزام کرنا مکلف کا ایک وعدہ مضبوط اور میثاق کو
درمیان بندے کے اور اللہ تعالےٰ کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب معین
کے پس بمقتضاے حکم آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا اور بفحواے حدیث شریف کے
لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ وَلَا دِیْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ کے اور سوا اس کے بہت سی آیات اور احادیث
کے پورا کرنا اس کا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالےٰ واوفوا
بالعہد بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علی ان الاصل فی
البیاعات والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سے
یہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کے اور عقدون کی صحت ہے اور لازم پکڑنا
اسکا واجب ہے اور یہ جو کہا ہے کہ یہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا مسلم
یہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر اور
جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل پہلے دیکھیے ہین پس یہان پر حاجت تکرار نہین اور یہ جو کہا ہے بل
قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء
کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی
لم یصر من ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہی کلام ہے
غیر محصل اس لئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد ہے جس کی طرف کیا جاوے ہین قال
فی القاموس المذہب المتوضا والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول و
فقہ بھی اس لفظ کو اسی معنے پر اور بمعنے طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب وسنت سی خواہ نصاً خواہ بطور استنباط کی طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کردیے ہین اور
احکام ہر عمل سے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت
ہی بیان کئی ہین اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام مین اور تعمیل ان اعمال مین تابع ہین مجتہدین کے پھر
ان مجتہدین کا اہلسنت والجماعت مین سی بسبب مخالفت اصول مقررہ کے باہم اون مسائل
مبینہ مین اختلاف پڑا ہی اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتی ہین اس مجتہد کا اسلئے
کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا وہی ہی پس جس کسی نی طریقہ مبینہ ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ
کا اختیار کیا جمیع مسائل مین اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اوسوقت یہ شخص حنفی المذہب کہلائیگا
اور ملتزم اوسکا قرار پائیگا تو اس شخص ملتزم کیلئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام
مذہب کے اور حنفی بنجانے کی ضروری نہین فقط اجمالاً یہ التزام کرنا کہ مین فلانے مجتہد کی مسائل مقررہ پر عمل
کرونگا کافی ہی پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کرلینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب کو
حنفی مثلاً بنجانے مین بیکار ہی اور اس کلام پر کہ مذہب نہین ہوتا مگر صاحب بصیرت ونظر کا یا اوس شخص کا
جو ایک کتاب فروع مین کسی مجتہد کی پڑھی اور فتاوی اوسکی معلوم کری کلام ہی بلا دلیل مین اور فلیس
علیہ البتہ جو مجتہد کہ کتاب وسنت سی احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکے لئے
معرفت مسائل مقررہ ضروری ہی اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کی مذہب مجتہد کا قرار نہین پاسکتا اور
مقلد کیلئے اختیار کرنی مذہب مین اجمالاً یہ التزام کرلینا کہ مینے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا
کفایت کرتا ہی اسلئے کہ اوسکے التزام سی پہلے مذہب مدون اور متعین ہوچکا ہی اور قیاس کرنا مقلد
کا اوپر نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل مین صحیح نہین اسواسطے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتی ہین جو
بالفعل قدر ضروریہ مسائل ان علوم کی یاد رکہتا ہو اور اوسکو ان علوم مین معرفت اور ملکہ ہو پس
بغیر علم مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہوگا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کے
اسلئے کہ حنفی وہ ہی جو مسائل فروع مین ملتزم ہو تقلید امام ابو حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتدبہ
مذہب حنفی کی یاد رکہتا ہو یا نہین اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہین پس قیاس کرنا اسکا اوپر
نحوی وغیرہ کی بلا وصف جامع ہی بلکہ اوسکی ایسی مثال ہی جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے
کہا کہ مینے جمیع ما جاء بہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہ شخص بمجرد اس عقیدہ اور بیانکے

مسلمان ہوگیا اور ملت اوسکا اسلام قرار پایا باوجودیکہ بابت سکے کہ احکام اعتقادی اور فروع شرع
اسلام کے اس شخص کو تفصیلا معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقاید وشارحہ فی شرحہ
الایمان فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب
فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالا فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان
ولا تنحط درجتہ عن الایمان التفصیلی انتہے وقال علی القاری فی شرحہ الفقہ الاکبر وہو ان الایمان
ان ثبت التصدیق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالا انتہی وہکذا فی سائر
کتب العقاید پس جسطرح مومن ہوجانے مین اجمالا تصدیق کرلینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من
عند اللہ تعالے کافی ہے اسیطرح حنفی ہوجانے کے لئے التزام کرلینا طریقہ امام ابو حنیفہ کا اجمالا
بس کرتا ہے بخلاف نحوی وغیرہ کے کہ وہ تمام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تاوقتیکہ
اپنے مسائل معتدبہ نحو کے نحوی کہین گے قولہ قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ اجتہاد
فی شہور کتبہم جواز الانتقال فی احاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص
انتہی اگر مقصود ناقل اس کلام سے یہ ہو کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلا بعض مسائل مین طرف مذہب
آخر کے جائز ہے تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت
یا حصول اجتہاد پر اور اگر حمایہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے محمول کرنے
پس مقصود شارح ثابت نہوگا اس لئے کہ مدعا اوسکا تو جب ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعا دلالت
کرے اوپر دعوے اس کے اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان
مثبت مدعائے خصم کے کیونکر ہوگی علاوہ یکہ یہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص
اور یہ کلام فی احاد المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مولف معیار کی اس لئے کہ وہ دونو
ہین جواز ترک تقلید کے مطلقا خواہ بہ تتبع رخص ہو یا بدون اس کے یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ
یا سب مسائل مین اور یہ جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہب سے وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل
کرلیا ہے نہ وہ مسائل جسکو اعتقاد کیا ہے بغیر عمل کے بہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ
انتقال مذہب سے حقیقۃ نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ہو انتہی
اولا یہ ہے کہ اس تقدیر پر قید نے احاد المسائل کے بیکار ہوگئی اس لیے کہ جن مسائل پر عمل کرلیا

انتقال تجویز کرتے ہو اور بخلاف مذہب تتنے وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی الحال
المسائل کہنا کیسا۔ اور ثانیا یہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کے سے
اور رجوع کرنا طرف کسی شئے کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو ہی تو ضرور ہے کہ آن
رجوع مین رجوع کرنے والا کارِ اول مین مشغول ہوتا اسکا چھوٹنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل
موافق کسی مذہب کے ادا کر چکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کیونکر
ہوسکیگا اس لئے کہ پہلا عمل علی وجہ الکمال ادا ہوچکا پھر اوسی رجوع کی کیا معنی البتہ اگر کہین تو ممکن
ہے کہ وہ عمل پہلا مثلاً نماز بھی موافق مذہب امام ابو حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو
ہین بعد ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک کے اور اس نماز کو بسبب فرض ہونے
مسح تمام سر کے باطل ٹھہرایا تو یہ صورت تقلید بعد العمل جایز ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ جب
مقلد نے وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تہا پس وہ عمل بتقلید امام ابی حنیفہ ہو چکا تہا اب
وہ عمل تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہان ہوئی ہان دوسرے تقلید ہے سو یہ حقیقۃً تقلید
نہین پس انتقال بعد العمل کیونکر ہوا اب نہ باقی رہی صورت انتقال مگر یہ کہ یا تو بعض ایک عمل
کا موافق ایک مذہب کے اور بعض آخر اوسی عمل کا موافق دوسرے مذہب کے ہو سو یہ صورت تلفیق ہی
کہ بالاجماع باطل ہے اور یا یہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑ کر دوسرے
مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود ہے امام صلاح الدین کا اور اسکو ہمنے حالت ضرورت پر محمول
کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہ امر
مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہین ہوتی مگر ساتھ عمل کرنے کے لیکن جب اکثر تبعیہ کسی مذہب کے موافق عمل
کرلیا تو حالت عمل مین وہ عامل مقلد ہے اوس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو
اسی مذہب کا اوسی عمل یا اور مین تو بمعنے عازم اور ملتزم مذہب کے ہوگا اس لئے کہ تقلید حقیقی
عمل گذشتہ کی تو ہوچکی اور عمل آیندہ کی خواہ اوسی عمل مین ہو یا اور مین ابھی متحقق نہین ہوئی پس اب
رہا مگر عزم اور التزام دوسرے یہ کہ حقیقت تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہے مگر تسمیہ یا تسامح کیواسطے
التزام کافی ہے کما لا یخفی پس رجوع حنفیت سے طرف مذہب آخر کے یہین عمل کرنے کے اور کسی مسئلہ مذہب
اول کے کچھ ضرورت نہین چنانچہ اس مضمون کو خود شارح تذکرہ نے تسلیم کرلیا ہے حیث قال الالتزام بمذہب لا یکون

لرجوع منظور وبصیرۃ بالمذہب المن قرر کتابا فی فروع المذہب وعرف فتاوی الائمہ واقوالہم تو
اسلئے کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہب والا ہوگیا اور عمل درکار نہوا اور یہ امر بھی
مسلم ہے کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھ معرفت کے
بھی وعدۂ تقلید ہے حقیقۃً تقلید نہیں لیکن وعدہ مضبوط مقارن ساتھ وثوق کے جسکو عہد اور وثوق
کہتے ہیں اور رجوع عن تقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا
ضرورت کے اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھ نص قطعی واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا کے اور ما یدل
علی حرمۃ عدم الوفاء من الآیات والاحادیث لا یحصی عددا یا آنکہ اس التزام کو چھوڑنے میں [illegible]
اہانت و توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس و سفہائی بیوق
کمنا شارح تحریر کا ان ارد والبعض المشائخ القائلین من الحنفیۃ بان المنتقل من مذہب الی مذہب آخر
یستوجب التعزیر بہذا الالتزام فلا دلیل ملے وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامہ نفسہ قولا اونیۃ شرعا
وکذا الالزام بالعمل علی الاصح کما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قرآن اور احادیث صحیحہ
سید الانس والجان دلیل ہیں اس کی کہ امر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر بالذات اسی باتکو چاہتی ہے
کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرے تقلید اسکی کرے لیکن حکم تعیین
تقلید اس آیہ سے نہیں کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھ آیات اور احادیث مذکورہ سابقہ کے
حکم وجوب کیا ہے فلا منافاۃ بین حکم وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید بدون التعیین
بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہماری سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول شرح ابن امیر حاج
کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب مدفوع ہوگئے ادنی التفات منصف ذکی کو کافی
ہے اور اسیطرح مرفوع ہوگیا کلام مسلم وبحر العلوم وصاحب مغتنم الحصول کا اور جواب عبارت تقریر کا
بھی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے پیشتر بتفصیل گذرچکا حاجت اعادہ نہیں مع ہذا کلام بحر العلوم
میں اولاً یہ بات ہے کہ جب وقت دلیل لتعیین تقلید کے بعد الالتزام اعتقاد غلبۂ [illegible]
توضیح بحر العلوم کا اوپر وارد ہوتے تو یہ مسلک اختیار ہی نہیں کیا اور ثانیاً یہ ہے کہ کہنا
کہ اگر التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنی عہد کیا اپنے نفس سے کہ میں فلانے مذہب پر ہوں جیسے مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہ التزام ساتھ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اسکی کے

نہین ہے بلکہ یہ عہد بہت وجود احتمال خطا کے اجمالاً یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو استمرار
اوپر اوسی مذہب کے لازم ہی یا نہین بعض نے کہا کہ لازم ہی اور حرام ہی انتقال ایک مذہب سے
طرف دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہی کہ حنفی جب شافعی
ہوجائے تو اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہ شریعت بناتا ہی اپنی گہر سے یا بنظر کہ التزام نہین خالی علیہ
حقیقت سی اسپر نہین کہتا ہون کہ انسان کبھی متساوی امرین مین سی ایک کو لازم پکڑلیتا ہی کسی
کیواسطے یا رفع حرج کے لئے تہی۔ ترجمہ کلامہ مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام
کو بحر العلوم نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتہ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے
واجب ہی پس ترک اس واجب کا ظاہر ابلا تامل حرام ہی اور یہ کہنا کہ بعض متاخرین نے نقل
حنفی پر حکم تعزیر کیا ہی بہی صحیح نہین اس لئے کہ یہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود مین ائمہ
مجتہدین مین اور داخل ہین متقدمین مین کیا ہی البتہ یہ امر ہی کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کے موافق
بیان کرتا ہی اسلئے یہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجائے تو قابل تعزیر ہی ورنہ خصوصیت حنفی کی نہین
اگر شافعی وغیرہ بہی بلا وجہ جواز انتقال کرے تو لائق تعزیر ہی۔ اور جو کہا ہی
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہی اور حق یہی ہی لائق ہی کہ اسی پر اعتقاد رکہا جاوی لیکن چاہئے
کہ انتقال بطور تلہی کے نہو انتہی۔ مثبت ہی ہمارے مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت
ضعف دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف
کے اور یہ حرام ہے پس انتقال بہی حرام ہی دیباق مین کلام المحققین ان ترک المذہب
بدون معرفۃ الدلیل ووقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح
ہی اور جوابات اوسکے گذر چکے بالجملہ ہم کہتے ہین کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ مین بہا بعا
لابن الہمام دال ہی اوپر اوس بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین
کی واجب نہین ہی اگرچہ بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہ اکابر بہی
واجب کہتے ہین دیکہو کلام ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر مین تحت اس قول صاحب
ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفا لرایہ ناسیا لمذہبہ نفذ عندہ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی پس تقریر مذکور
تو صاحب دال ہی کما قال ہذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطاء

عنده تقدلیس مع ابی حنیفہ جواتیہ تیسیر نائل رہنوکلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علی قولہما وذکر نصار وی
انہ عزے ان الفتوی علی قول ابی حنیفۃ فقد اختلف الفتوی ے واوجہ فی ہذا الزمان ان یفتے بقولہما لان التارک
لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہے یعنی اختلاف امام ابی حنیفہؒ اور صاحبینؒ بیچ
صحت قضا کے ساتہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونون قولون کا باعتبار
زمانہ سابق کے تہا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہواء باطل کے تو اب حکم یہی ہی
خلاف مذہب کے حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطے کہ قصدا اپنے مذہب کو چہوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم
کرنا نہین ہی مگر بسبب ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگرچہ یہ توہم پیدا ہو کہ یہ حکم واسطے قاضی مجتہد
کے ہی چنانچہ لفظ مخالفا لرائہ اسپر دال ہی اسلئے کہ رای مجتہد ہی کے لئے ہوتی ہے مقلد صاحب رای
نہین ہوتا تو ہم کہینگے اولاً یہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنے مذہب کے حکم دینا درست نہوگا
بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہ کہ مراد رائے سے اس جگہ
مذہب ہی نہ رای اجتہادی پس معنے یہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنے کے عام ہی
اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر سہوا کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہے اور اگر جانکر
کیا ہی تو اسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتے ہین قضی فی مجتہد فیہ ای امر یسوغ الاجتہاد فیہ وقولہ بخلاف
رایہ متعلق بقضے وحاصل ہذہ المسئلۃ انہ یشترط لصحۃ القضاء ان یکون موافقا لرائہ ای لمذہبہ
مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہی حق مین قاضی مجتہد کے ہی نہ مقلد کے پس کلام پہلا علامہ شامی کا منافی ہمارے نہوگا
لا یخفی فافہم اور یہ بہی شبہہ نہ پڑے کہ یہ حکم مذکور قضا کا ہی یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے حکم جاری
کرنا درست نہین اور اس روایت فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع نہین
معلوم ہوتا اسلئے شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل لنفسہ کا ایکجگہ یکسان ہی اور یہ گمان بہی
نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اوسکے اس سبب سے ہی کہ سلطان مقید کر دیتا ہی
قضا کو یعنی مثلاً حنفی کو یہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجیو اور خلاف اوسکی نہ کیجیو پس
یہ قاضی بہ نسبت اجرائے احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابی حنیفہؒ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہی اور اس زمانہ میں مفتی بہ ہو
قول صاحبین کا اس صورت میں ہی کہ سلطان قضائے قاضی کو مقید ساتہ ایک مذہب خاص کے
نکری اور اگر سلطان نے قضائ قاضی کو ساتہ مذہب معین کے مقید کردیا تو اس صورت میں بالاتفاق
خلاف حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونو مضمونکو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما
اذا لم یتقید علیہ السلطان والقضاء بالصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ
قلت وتقییدہ السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوی
بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم نے فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم
بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان قضاءہ قضاء
بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ قضاء المجتہد
کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتوی وقال
صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القاضی وقال وہو المختار للفتوی
کما بسطہ المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطر عن الملتقط انتہی اور یہی نص درمختار
مین مصرح ہے کہ قاضی اور مفتی دونو بات مین برابر ہین کہ حاکم کرنا اور فتوے دینا
برخلاف مذہب اپنے کے دونوکو درست نہین کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق
بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق
للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے ہین کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتہ قول مرجوح کے برخلاف
مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہین اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بہی اپنی نفس کے واسطے
نہین صحیح اونکی یہ ہو وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالتہ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی مذہب
الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیۃ
المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا وقیدہ البیری بالعامی ای الذی
لا رای لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رائی اما اذا کان عامیا فلم ارہ ولکن مقتضی تقییدہ بذی الرای انہ لا یجوز للعامی
ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ
یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض
البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشیء من
ہذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا ولذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج
بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف واجازوا العمل بہ للمسافر والضیف الذی خاف الریبۃ
کما سیاتی فی محلہ وذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہ ہے کہ نزدیک حنفیہ کے
روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوے دینا اور قضا کرنا درست نہیں اور یہی ذیل النہر میں قید
لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص و اخبار کو نہیں پہچانتا اور بلکہ کسی قسم کے
اجتہاد کا نہیں رکھتا اسکے لئے یہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہے اور دلیل کی ترجیح کر سکتا
اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسواسطے کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکھتا ہے پس اگر
مذہب کی روایات مرجوحہ کا یا دوسرے مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بہ نسبت مذہب
اسکے یا مرجوح ہے یا ضعیف ساتھ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہے پس خوب
واضح ہوا اس کلام سے کہ جو علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہے تفصیل ما ذکرنا انہ لیس علی الانسان
التزام مذہب معین وانہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ویعمل
بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین فعلہ بتقلید امام
آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی۔ جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام
آخر کے خاص یہ ہے ساتھ عالم صاحب درایۃ کے یعنی واسطے مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت
پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آئندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل میں شرنبلالی سے نقل کیا ہے
اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے وقال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین
بطلانہا فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ ویجتزی بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیۃ
انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول
اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتہی اور وجہ دلالت کی یہ ہے کہ پس قول

مذہب غیر کا مجتہد ہی یعنی امام ابو یوسف اور یہی جب نماز جمعہ پڑہ چکی تو ارباب جماعت متفرق ہو گئی اب
اصلاح اس نماز کی موافق مذہب حنیفہ کی بہت دشوار ہی پس ضرورت بہی متحقق ہی اسی جہت سے کہ
مواقع میں سجدہ سہو ساقط ہی اسلئی کہ مجمع کثیر میں مثل جمعہ اور عیدین کی اصلاح نماز کیساتہ سجدہ سہو کے
نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد ہی تقلید مجتہدین
مدینہ فرمای اب منصفین عقلاء پر جو ادنی ہوش بہی رکہتی ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علماء جو مولف معیار
نے بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کی نقل کیا ہی محمول ہی حق مجتہدین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اوسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر اور علامہ قاسم وغیرہ من المحققین سے
نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اوسکی ساتہ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مولف معیار یا لتعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کی طرف تطبیق وایاکے حکم وجوب
کو علی الاطلاق نفی کر کے بعضونکو مغالطہ میں ڈالتا ہی اور تقلید علی التعین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا
ہی اور اگرچہ اقوال سابقہ ہمارے ساتہ ادنی التفات کیواسطے دفع اقوال آئندہ مولف معیار کے
جو بزعم اپنے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکہی ہیں کافی ہیں لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ و فوائد
لطیفہ کے کچہ اور بہی جیسیر جوابکیجاتی ہی تو سنو کہ یہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہی الرجوع بعد تقلید
تقلید اتفاقا و فی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب
الرجوع الی من قلد اولا فی مسئلۃ یکون قیدا للنص وہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جبکہ
تقلید کسی مجتہد کی نہیں کی تو اسمیں اختیار ہی جس امام کی چاہی تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کے فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمیں تعیین کسیکی تقلید کی نہیں پس قول بوجوب تقلید اوس مجتہد کا جسکی پہلی
تقلید کی ہی مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہیں اسلئی کہ یہ نسخ ہی آہ محصل ترجمہ ہمکو مضرت نہیں پہنچا
سکتی کہ حکم وجوب تعیین تقلید میں جو بسبب عارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین میں جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہی اور نص مذکور اوسپر دال ہی منافات نہیں پس نص مذکور جو دال تہی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیا یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید میں بعلم السلام کلام
کیا ہی اور دلیل وجوب اوسکی آیہ اوفوا بالعہد گزاری ہی پس یہی آیہ مقید گردانتی ہی نص مطلق مذکور کو
و نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہی اور ثالثا یہ کہ مولف اسی آیہ فاسئلوا اہل الذکر کو پیشتر مقید بان جگکا

ساتھ اہل ذکر جو کے ساتھ آیات متعددہ کے پس مطلق نہ رہی پس بعد ہونے تقیید کے ایکر تبہ آیات کے اور تقیید ہی ساتھ اخبار احاد اور قیاس وغیرہ کے بھی دین جائز ہوگئیں کما لا یخفی علی ماہر الاصول رابعًا یہ کہ مولف کا مذہب تو یہ ہے کہ اخبار احاد سے بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرتے ہے کما یجیئ فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اوسکی بنا بر تسلیم مولف کی حدیث اتبعوا السواد الاعظم کی ہو جائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہ کلام شرنبلالی کا فیصل ما ذکر انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہم پر حجت نہیں اس لئے کہ اگر مراد یہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہیں تو مسلم ہے اور ہمارے منافی نہیں اسلئے کہ ہم بعوارض واجب کہتے ہیں اور اگر یہ مراد ہو کہ بعوارض بھی واجب نہیں تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما اور یہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہیں اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اس کے کے حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو در مختار میں فتاویٰ سے سرجیہ سے نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنی ایک شخص حنفی تھا مثلاً اوس نے طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہئے اس کلام سے یہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہائے حنفیہ نے کچھ برا سمجھا کہ اوس کے اختیار کرنیوالے پر تعزیر جاری کیا اور حال یہ ہے کہ بعض مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہیں سب اچھے ہیں اور اختیار کرنیوالا اوس کے مہتدی اور ناجی ہیں تو واسطے دفع اس توہم کے علامہ محمد عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا شاید دو حال سے خالی نہیں یا یا بطور یہ کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہے اور اوس نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ میں ضعف دلیل امام اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اس سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کی پہچانی اس سبب سے مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اسپر کچھ ملامت نہیں اس لئے کہ مذاہب سب ائمہ کے لایق اتباع ہیں اور شخص مستقل لایق ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کے پس رجوع اسکا واسطے اتباع حق کے ہے ساتھ قوت اجتہاد کے جو شرع میں بشرط لیاقت معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے اور قوت اجتہاد کے ہوگا تو یہ چھوڑنا نہیں ہو گا واسطے اتباع ہوا اور غرض نفسانی و دنیوی کے تو بہت ظاہر ہو کہ

حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ کہ ملعبہ بچی ہو کا بنایا اور اس کے اس فعل سے علامت اہانت مذہب امام والا مام پیدا ہو اور جو چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انہیں دو احتمالوں میں دائر کیا ہی ایک حصول معرفت دلیل دوسرے ہوائے نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ کی جو استنباط پر دلالت صریحہ کرتا ہو کہ پہچانا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسرے مذہب کا جائز ہی اور اللہ تعالی نے تقلید مجتہد معین کسی پر فرض نہین کی نقل کرکے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ مین جو قسم اول تارک مذہب ہی یعنی ذکر کی ہی اور وہ عبارتین جو عدم لعنت ترک مذہب اپنی کی اور اختیار کرنے مذہب غیر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہین انکو محمول کیا حال تارک پر بہ جہت غرض نفسانی کے اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالے نے تقلید کسی مجتہد معین کی لازم نہین کی ہے اسکا جواب یہ ہی یا بنظور کیسے ہی کہ تقلید معین بالذات لازم نہین مگر بواسطہ عوارض کے لازم ہو جاتی ہی پس یہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہوتی ہی بہ جہت استباط کے ہی کہ ترک تقلید مذہب ملتزم مین بلا دلیل شرعی کے علامت ہی استخفاف مذہب کی اور ذریعہ ہے تلاعب کا ساتھ مذاہب مجتہدین کے اب منصفین انکو چاہی کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہین دیکھین اور ملاحظہ کرین کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہی اجوبہ سابقہ ہمارے کا اور یہ بات بھی یاد رکھین کہ یہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنی فی الحکم مجتہد ہو تو اسکو چھوڑنا مذہب ہی کا ان مسائل مین جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہو جائز ہی یہ حکم ہی زمانہ سابق کا نہ اس زمانہ کا ورنہ ابن الہمام سیکا ہی کو فرماتے تعمیم کرکے حق مجتہد اور مقلد مین والرحبہ وفی آخر الفتوے علی قولہما الان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی سابطل الا لقصد جمیل انتہی کلام مفصلا ونص کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا لما فی التاتارخانیہ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرأ خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابہ وزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلا برئ من ہواہ باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی ملخصا

وفیہا من الفتاوی الخیریۃ اثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ کلمۃ قرب الی الغنم

وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقا انتہی ثم قال وانما اطلنا فی ذلک لئلا یغتر

بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہا علی تشنیع الائمۃ

فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون تلک العبارات

بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالے بہم وامتنا علی

حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزا لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان یتحول من مذہب الی

مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی مولف معیار نے تاتارخانیہ اور روایت خیرتہ وغیرہ

جو ظاہر دلالت رکہتے تھے اوپر منع ترک تقلید کے سوائے غیر مجتہد کے اوراک باقی کو نقل کیا اور نسبت

قول عدم وجوب تقلید معین کیطرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے کہ یہ امر دعوم منسوب

بہی مستشنع ہے چہ جائے آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغلطہ مین ڈالین اگر کہا جائے

کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین سے معلل ہے ساتہ

خوف تخفاف اور تلاعب کے یعنی جس کسیکو استخفاف شان مجتہدین کا اور تلاعب ساتہ مذاہب

ائمہ دین کے منظور ہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست ہوگا تو ہم

جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائے و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل کے اور بالفعل

بسبب غلو و ضعف ولہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کو درست تہا مگر بسبب غلبہ ہوئے ہوا

نفوس کے اس زمانہ مین مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جایز نہین ہے کیا کہ ابن الہمام

جو مصنف ہین تحریر کے او نہین کے کلام سے اس محل مین علامہ شامی نے اور جا بجا مولف معیار نے اور

تحریر سے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح فرماتے ہین حق قاضی مین

خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہمارے زمانہ کی بہ نسبت وہ زمانہ بہت

اچہا تہا اوسکو چہوڑنا مذہب اپنے کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا جائز نہین کما مر تصریح کلامہ فیما

قبل فتذکر اور اسی طور پر تائید مین اس مدعائے ابن الہمام کے کلام اون لوگون سے کہ مولف

معیار جواز انتقال انہین سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری اور ابو بکر الدلجی

اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالے عنہم وغیرہم

۱۷۲

کے عنقریب معرض بیان میں آ رہیں اور ثانیا یہ کہ حکم منع ترک تقلید کو معلل کیا تھا ساتھ خوف تلاعب
کی پس حکم دینا جواز انتقال کا خواہ اوسی شخص کو کہ جو مثلا عب نہیں ہی خوف تلاعب سی خالی نہیں
یعنی جب یہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو سب جاہل دعوی عدم تخلف و تلاعب کر کے مذہب اپنا چھوڑ
دینگی اور مذہب مجتہدین ملعبہ جہال بنجائینگے پس اسکی ایسی مثال ہی کہ قیام جواز کان صلوۃ میں سے جو
کشتی کی سوار ہو نیوا سے ہی باحتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشینونکو ہوا کرتا ہی ساقط کر دیا
اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اسکا سر دوران نکرے تو جب بھی قیام اوس سے ساقط ہی اسلئے کہ علت
سقوط قیام کی نفس دوران سر تھا بلکہ احتمال غالب دوران راس پر ترتیب حکم مذکور کیا گیا تھا اور وہ
احتمال بہت موجود ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کی موجود ہی کیا ہو خطا جلی واقف لغفتہ
الاصول اور کلام ابی المعانی سندی جسکو مؤلف معیار نے طوالع سے نقل کیا ہی اوسمیں سوا قول ابن
الہمام مذکور کے تحریر و فتح القدیر میں اور کوئی امر علیحدہ نہیں اور یہی کلام عضد الدین شافعی اور شیخ
عز الدین بن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہیں پارہ پارہ کر کے روایات علیحدہ
قرار دیتا ہی اور کہیں ضمن اقوال ناقلین میں داخل کر کے مجموع کو ایک روایت بناتا ہی اور مقابر
تجر اور کثرت روایت دکہاتا ہی سبکا جواب مستوفی پہلے ہو چکا ہی اوسی طرح کلام ابن حزم اور
بحر العلوم بیشتر بابلہ مستقول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہی جس شائقین ملاحظہ کر لیتیں اور
نیز یہ کہ کلام ابن حزم حق میں ایسے مقلد کے ہی کہ ایک امام کے قول کی سوا کسی مجتہد کا قول
بھی نہ ملنے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
کو بھی تمام طرف قول امام اپنے کے تاویل کر کے پہیرے اور نا ناز اد قبول کرے اور یہ امر ہلکوت سے
ہم بھی تقلید کو خود شرک اور حرام سمجھتے ہیں اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ منہا ایسے کہاں ہیں کہ
اون پر کلام مذکور صحت سے کمام اور یہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کیلئے کوئی مذہب
نہیں یہ قول ہی کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سے مؤلف ذیل کیسا تہ نقل کیا ہی اور ضمن
جواب شارح تحریر میں تفصیل اسکو رد کر دیا ہے اور شامی نے بھی شارح تحریر اور فاضل قندھار
نے بھی وہیں سے اس قول کو لیا ہے اور تینوں روایتیں جدا جدا نہیں ہیں اور علی التسلیم معنے اسکے یہ
کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہیں ہے بلکہ مذہب اسکا متابعت امام اپنے کے ہے

چنانچہ یہ تصریح شامی وغیرہ مذہب مذہب حنفیہ الخ اسپر دال ہے پس لفی کرنا مذہب کی عامی سے علی
الاطلاق مگر کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب وسنت اور قیاس اور اجماع امت سے کوئی برہان
ہین تو ایسا کلام بلا دلیل باطل مہمل ہے کیونکہ مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلے
بہی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوس کو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار وعند الفقہاء
حفظ الفروع واقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقی سے نقل کرتے ہین قال فی البحر
والحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ
علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء
الیہم واقلہ ثلاثہ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے
پس نزدیک فقہا کے وہ فقیہ ہے اور بڑے تعجب کی بات ہے کہ اوس کے لئے کوئی مذہب نہین
ہے بے مذہب فقیہ کیسے بنگیا پہر اوسکو بہی تسلیم کر کے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئے اوپر
مولف کے کوئی مذہب نہین ہے وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کی احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو
کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مولف نے شارح تحریر سے اسطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا
للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فی الفروع المذ
وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سواد اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنے کے معلوم نہین ہین چہ
قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کے ساتھ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ
کے دوسرے وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بہی پہچانتا ہو تیسرے وہ کہ بعض
بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تعیین
معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھ قیاس کرنیکے
اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد موضوعہ امام کی کرسکتا ہو چہٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا موافق
امام اپنے کے بمراعات قواعد امام کرسکے چنانچہ یہ مضمون ابن کمال پاشا سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہم نے
پیشتر ذکر کر دیا اور مصفی فی المذاہب جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہے
وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو پہچانتے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طریق ترجیح کی متفطن ہو معانی کلام
مجتہدین کا الخ جسکی معنی یہ ہے اسپر تقلید اس مطلق کی جسکو مجتہدین ظاہر مین مطلق بولا ہو اور مراد اوس سے مقید ہو

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید بولا ہے اور مراد اس سے مطلق مراد ہی بواسطہ ملاحظہ کتب مذہب امام کا چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین اینبغی ان یکون المتبحر فی المذهب الملاحظ لکتب مذهبه من شرطهما ان یکون صحیح الفهم عارفا بالعربیة واسالیب الکلام ومراتب الترجیح متفطنا لمعانی کلامهم لایخفی علیه غالبا التقیید بما یکون مطلقا فی الظاهر والمراد منه المقید واطلاق ما یکون مقیدا فی الظاهر والمراد منه المطلق انتهی پس یہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور چار قسمین اول وثانی اور خامس اور سادس اس سے خارج ہین کما لایخفی پس یہ جو مولف نے کہا کہ عامی کے لئے کوئی مذہب نہین اور اسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ سائل روایت سیدبادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علما ہی کی شان ہے جو مسائل فروع واصول امام سے واقف ہین سوادس کے تحقیق عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد هذا المتبحر ان یعمل فی مسائل کیسا کلام منضبط دربط وغیر مفید مدعا ہے اس لئے کہ اول تو یہ امر واضح ہوگا کہ یہ قول کہ عامی کے لئے کوئی مذہب نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہین ہے اس قول کو شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکے نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی نے وہین سے اخذ کیا ہے پس یہ روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہونے مذہب کے بالذات وبالاستقلال اور ثانیاً یہ کہ مولف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سے یہ بات نکالی کہ عامی کے لئے تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطے علما کے سو اونکے حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہ فرماتے ہین کہ اونکی تقلید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہے بیچ حق متبحر فی المذہب کے حق مطلق علما کے پس نہ سمجھنا مولف کا کہ سوا عامی کے علما ہین اور وہ معین ہین مگر متبحر فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چھ قسمین ہین مجتہد مستقل کے اور ایک ہی مجتہد مستقل جوان چھ قسمین مذکورہ ہین تو یہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب دور صادق سے انہین سے پس سب علما کے لئے حکم تقلید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثاً یہ کہ کلام شاہ صاحب موصوف کے معنی یہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کے تقلید مذہب معین

واجب نتھی اور وقت حدوث عوارض کے تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام پر
دلالت کرتا ہے اور عوام کو سوا مجتہد مستقل کے گزر چکا اور شاہ ولی اللہ صاحب ذہبی خود تصریح فرماتے ہیں
کہ مائہ اولی اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نتھی اور بعد مائتین کی تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ
رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اعلم وابحقیق دیتے ہیں اعلم ان الناس کانوا قبل
المائۃ الاولی والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت القلوب
ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ قوله
والحکایۃ له فی کل شیٔ والتفقہ علی مذہبه لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی انتہی
بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی لا اختلاف
فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ الوضوء والغسل
واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک واذا وقعت لہم واقعۃ
استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر کانوا یستفتون مرۃ
واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین منہم من امعن فی تتبع الکتاب
والسنۃ والآثار حتی حصل له بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یتسبب بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع
غالبا بحیث یکون جوابه اکثر مما یتوقف فیه ویخص باسم المجتہد وہذا الاستعداد تارۃ یحصل
باستفراغ الجہد فی جمع الروایات فانه ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ
والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنه العاقل العارف باللغۃ من معرفۃ مواقع الکلام وصاحب
بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک کحال الامامین القدوتین احمد
بن حنبل واسحاق بن راہویه وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ
الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد
بن الحسن ومنہم من حصل له معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن من معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل
بادلتہا التفصیلیۃ وحصل له غالب الرأی ببعض المسائل الاخری من ادلتہا وتوقف فی بعضہا
واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانه لم تتکامل له الادوات کما تتکامل للمجتہد المطلق فہو
مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انہم کانوا اذا بلغہم ای میثاً یعلمون بہ من غیر ان یاخذوا شرطا وبعد المائتین ظہر فیہم المذہب للمجتہدین
باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان تہی
بقدر الحاجۃ - اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہو گئی یہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور
شراح کلام اونکے کا معمول ہے احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین
واجب نتھی اور یہی حاصل کیا یہ امر کہ جسجگہہ شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب کہتین تو وہ
کلام معمول ہے اوپر احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے
تقلید مجتہد معین واجب ہے علی الاطلاق عالم ہو متقلد یا غیر عالم اور یہی کلام شاہ صاحب ممدوح
سے ظاہر ہے یہ بات کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین مسلم
معمول ہے حق اس عامی مین جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب
معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے واجب ہے تقلید اس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی
درست نہین اور اوس کے حق مین اگر کسی نے جواز مخالفت کا قول کیا ہے تو وہ موافق ہے مذہب
بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے چنانچہ آخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے
مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی
المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ والا لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز ان یتخیر ویتقلد ای
مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علی انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام لا فیہ وجہان قال النووی
والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ بل یستفتی من شاء ومن اتفق لکن من غیر تلقط الرخص انتہی اور
جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور ظاہر
واضح ہے کہ لایق اتباع وعمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لایق اتباع وعمل ہو سکینگے معہذا تطبیق درمیان کلام فقہا اور اصولیین کے علی التفصیل کر دی
گئی اور سوا اوس کے ہر طرح جواب دیدے گئے فلیتذکر فالحمد للہ سبحانہ علی ذلک وعلی جمیع نعمائہ
واضح ہو کہ رہ وہ جو کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور
عدم وجوب تقلید معین اور ہیسے اعمال کو واسطے اموات کی اور تعمیہ ذکر وغیرہ کو ساتھ اوضاع مخصوصہ کے بدعت قرار
دیا ہے اور مقتضا اس کلام اس قائل کا یہ ہے کہ بدعت سیئہ ہے اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو منحصر سیئہ مین

سمجھتا ہے اور ضلالت ہی جانتا ہے تو اگر یہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبرین کے اور
طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین میں سے نہیں پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہیں
ہے اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونے کا اس کے جو مولف معیار نے کیا ہے تعبیر دیگر کرنے کا
کسی پذیرا ہو ہم کہتے ہیں کہ صلوٰۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ جنہوں نے
کے نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہے جمہور علماء اور اولیاء کرام
اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اس کے مخالف موجود نہیں اور سنت اور مجاہدہ نفس کہ [illegible]
شرع کا جس طرح سے حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت صریح اور اعمال [illegible]
کلیات دین میں داخل ہیں غایت یہ ہے کہ جزئیات اس سے ساکت ہیں مخالف چنانچہ احوال امام ابو حنیفہ
میں جو یہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانوں پر تمام شب قیام کیا تھا اور دوسرے
پانوں کو زمین سے اوٹھا کر پانوں پر رکھ لیا تھا اس کو علامہ شامی غرض حسن پر محمول کر کے جائز کہتے ہیں اور نفی
کراہت کرتے ہیں تصریح اونکی یہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ
کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد التذلل فلا کراہۃ ثم رایت لبعض الفضلاء [illegible]
بانک یقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس بعیدا ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یکن [illegible]
مانعا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز پڑھنا اور ایک پانوں پر قیام کر کے نماز ادا کرنا مکروہ ہو اور باوجود
اس کے واسطے اظہار تذلل اور غرض مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہۃ تو صلوٰۃ معکوس وغیرہ کو کہ [illegible]
معتبرین میں سے کسی نے مکروہ بھی نہیں کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سے جائز ہو جاتی پس عمل کرنا اوسپر
کیونکر بدعت ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہو طرف واجب اور مندوب اور مباح کے ہو تو
کسی قسم میں اقسام ثلثہ سے داخل کرو تو ہو سکتا ہے و قد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجدد [illegible]
الصالحین اسیطرح حال ہے وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہیں ہے ہم کچھ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کر چکے ہیں اور کچھ آگے آتے ہیں اور وہ کلمات جنکو مؤلف معیار
وغیرہ نے ادلہ بدعیت بزعم اپنے قرار دیا ہے ان سب کی جواب ہیں کچھ گذر چکے اور باقی گذرینگے
انشاء اللہ تعالیٰ اور پہنچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیا سے طرف اموات کے
سیکڑوں احادیث صحیحہ سے ثابت ہے یہانتک کہ قدر مشترک انکی احادیث کی حد تواتر کو پہنچ

حکمی ہے اسکو یہ کہنا کہ اس کے لئے کوئی اصل شرع سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بے انصافی
سے ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق فہموں اپنے کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول
کیا ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور نہ اور علماء دین نے قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول
صاحب الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ مالہ جعل ثوابہا لغیرہ وان نواہا عند الفعل لنفسہ
لظاہر الادلۃ واما قولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی ای الا اذا وہبہ لہ کما حققہ الکمال
انتہی حیث قال ما حاصلہ ان الآیۃ وان کانت ظاہرۃ فیما قالہ المعتزلۃ لکن یحتمل انہا منسوخۃ او مقیدۃ
وقد ثبت ما یوجب المصیر الی ذلک وہو ما صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضحی بکبشین املحین احدہما
عنہ والآخر عن امتہ فقد روی ہذا عن عدۃ من الصحابۃ وانتشر مخرجوہ فلا یبعد ان یکون مشہورا یجوز
تقیید الکتاب بہ بما لم یجعلہ صاحبہ لغیرہ وروی الدارقطنی ان رجلا سالہ علیہ الصلوۃ و
السلام فقال کان لی ابوان ابرہما حال حیاتہما فکیف لی ببرہما بعد موتہما فقال صلی اللہ
علیہ وسلم ان من البر بعد الموت ان تصلی لہما مع صلوتک وتصوم لہما مع صومک
وروی ایضا عن علی عنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مر علی المقابر وقرء قل ہو اللہ احد احدی
عشرۃ مرۃ ثم وہب اجرہا للاموات اعطی من الاجر بعدد الاموات وعن انس قال
یا رسول اللہ انا نتصدق عن موتانا ونحج عنہم وندعو لہم فہل یصل ذلک لہم قال نعم
انہ لیصل الیہم وانہم لیفرحون بہ کما یفرح احدکم بالطبق اذا اہدی الیہ رواہ
ابو حفص العکبری وعنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرؤا علی موتاکم یس رواہ ابو داؤد فہذا کلہ
ونحوہ مما ترکناہ خوفا للاطالۃ یبلغ القدر المشترک بینہ وہو النفع بعمل الغیر مبلغ التواتر وکذا ما فی الکتاب
العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکۃ للمؤمنین قطعی فی حصول النفع بعمل
الغیر فیخالف ظاہر الآیۃ التی استدلوا بہا اذ ظاہرہا ان لا ینفع استغفار احد لاحد من الوجوہ لانہ لیس من سعیہ فقطعنا
بانتفاء ارادۃ ظاہرہا فتقیدنا بما لم یہبہ العامل وہذا اولی من النسخ لانہ اسہل اذ لم یبطل بعد الارادۃ ولانہا
من قبیل الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتہی اور بعض تفاسیر میں جو واہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل حی کو راجع کیا ہے طرف میت کے ہماری مدعا کے منافی نہیں اس لئے کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار ہے حقیقۃً نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ اثابت ثابت کر دیا ہے کہ یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب ہوگا اور ثواب عمل اوس کی کا طرف میت کے پہونچیگا تو مدعا ہمارا
کہ نفع پہونچتا ہے میت کو ساتھ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لیس للانسان الا ما سعی سے چارہ نہوگا اس لئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہر انفی نفع عمل انسان
کے واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ یہ نیابت ہو یا بدون اوس کے پس جب
ملیۃ ثواب عمل کسی کا کسیکو پہونچنا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر چھوٹیگا اور عبارت
دوسری جو رسالہ ایضاح الحق سے مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے
اور جواز انتقال کی نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہم پر تہمت نہین اس لئے کہ ہم تقلید
معین کو کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے
اور مجتہد کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے
بیچ جمع مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت کیا
تقلید کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ
بالذات یا بعوارض وہ شخص ساتھ ترک کرنے اوس کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور
کلمات الہ فریب اور نظائر شعریہ خطابیہ جو مولف معیار یچ مین لے آیا ہے مثبت مدعا نہین
ہو سکتین پس ذکر کرنا مولف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پہر اوس کی بیچ بحث اس کی کرنا
لا یغنی من الحق شیئا اور یہ جو مولف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات
مین مقلد تارک فرض کا اور مرتکب حرام کا ہوجاویگا تو جواب اسکا اولاً کہا لیے کہ ایسے وقت مین کہ مقلد
کو تقلید مجتہد اپنے کی بسبب کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اوس حالمین حکم جواز تقلید
مجتہد آخر کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یرد علینا بما الکلام نقضا اور
ثانیاً یہ کہ یہ عذر عند اللہ معتبر نہیں ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے نہ رکہتا تہا اس لئے مین حرام مین مبتلا ہوجاتا تہا اس لئے مینے تقلید معین ترک کردی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہ کہتے کہ حرام سے بچنا بسبب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے
تو کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو تو مثالین جو مولف معیار نے دی ہین ہم اوسمین کہتے ہین کہ اگر زید
مفقود الخبر کس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہوجاوے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پہر کیا

عمل کرتے تھے اور اس سینیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق میں گذر چکا ابو سعید شرکیت
جدا ہے کے فرماتے ہیں واما ما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر کتابا حد فعل ذلک عمل
یعنی جایز نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسی کے پیش
اتجار کرنا علما اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
سینیع متقدمین کی ذکر کی اب غور کرنا چاہیے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کے کہاں ہم پر
بلکہ تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما نقلہ تحریر جہ علیہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مولف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادت میں فرماتے ہیں
بعد تحقیق اور بسط کے فرمودہ اند کہ قبلہ توجہ یکے باید چہ امام شریعت وچہ شیخ طریقت تا بنای تعبد
محکم گردد و دم تحقیق راسخ چہ تشعب و تفرق باصل موجب تشعب و تشتت فرع بود پس ضبط نفس
باصل مرجوع الیہا اتباعا ولادا لقصو فالازم بود و این طریقہ متاخرین است و شک نیست کہ این محکم تر
و ضبط تر است انتہی مختصرا اسکے بعد نقل کرتے مذہب متقدمین کے فرماتے ہیں و این مذہب با نصاف
نزدیکتر نماید و بفہم زودتر در آید ولیکن قرارداد علما و مصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین و تخصیص
مذہب است و ضبط در ربط کار دین و دنیا ہم درین صورت بود از اول بخیر است ہر کہ اصلا اختیار نمای
صورت دارد ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگرے رفتن بے توہم سوء ظن و تفرق و تشعب دران
احوال نخواہد بود قرارداد علماء متاخرین برین است و ہو المختار و فیہ الخیر انتہی اور یہ کلام علامہ فاسی
کا جو شرح حصن الحصین سے نقل کیا ہے و من العلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی آخرہ علی تقدیر تسلیم
النقل ہمیں کچھ مضر نہیں اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہ بات واقعی ہے
لیکن بتقدیر عروض موانع کے حکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور اس صورت میں حکم الٰہی اسیطور پر ہے کہ امر
سابق اور ثانیا یہ کہ کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشنیع فقہا کا نقیہ میں کہ معروف ہے رسالہ
نقل کر کے فرماتے ہیں قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتم و جل یجب علیہ متابعۃ ان یعین مذہبا من ہذہ المذاہب الاربعۃ
فی جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتقل من مذہب
الشافعی فی بعض الیہ او مذہب ابی حنیفۃ فی الباقی بالیقین او لا الا جوز ذلک لا دعی الی التلفیق ونحو



۱۷۱

عمل کرتے تھے اور اس جمیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا البتہ سند ذکر کرنے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فصل ذلک
یعنی جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسی کے
انکار کرنا علما اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
منیع متقدمین کی ذکر کی اب غور کرنا چاہیے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کے کہان ہمکو
بلکہ تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فاذھب ما نقلہ حجۃ لہ حجۃ علیہ اور
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہو اور مولف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادت مین فرماتے ہین
بعد تحقیق اور بسط کے فرمودہ اند کہ قبلہ توجہ یکے باید چہ امام شریعت وچہ شیخ طریقت تا بنائے تعبد
محکم گردد وقدم تحقیق راسخ چہ تشعب وتفرق اصل موجب تشتت فرع بود پس ضبط القدر
باصل مرجوع الیہا فقہا اصولا وفصولا لازم بود ودرین طریقہ متاخر است وشک نیست کہ این محکم تر
وضبط تر است انتہی مختصرا پہر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین واین مذہب بانصاف
نزدیکتر نماید ولیکن زود تر درآید ولیکن قرار داد علما ومصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین وتخصیص
مذہب ہست ومنضبط وربط کار دین ودنیا ہم درین صورت بود از اول تخیر است ہر کدام کہ اختیار نماید
صورت دارد ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگر رفتن بے توہم سوء ظن وتفرق وتشعب در اعمال
واحوال نخواہد بود قرار داد علماء متاخرین برین است وہو المختار وفیہ الخیر انتہی اور یہ کلام ملا علی قاری
کا جو شرح عین العلم سے نقل کیا ہے ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی آخرہ علی تقدیر تسلیم
نقل ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہ بات واقعی ہے
لیکن بتقدیر عروض عوارض کے حاکم کیا گیا ہے تعیین تقلید کا اور معصوم نہین حکم الہی اسطور پر جو کلام
سابق اور ثانیا یہ کہ کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء حنفیہ مین کہ معروف ہے رسالہ میں
نقل کر کے فرماتے ہین قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتم بل یجب علیہ حتما ان یعین مذہبا من ہذہ الائمۃ اما مذہب
فی جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان یعمل من مذہب
الشافعی فی بعض ما یہواہ ومذہب ابی حنیفۃ فی الباقی ما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

اذا کان مجتہدا بل المقلد متی خالف معتمد مذہبہ لا ینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتوی کما بسطہ
فی فتاواہ وغیرہ وقدمناہ اول الکتاب ویجیٔ انتہی قال العلامۃ الشامی معلقا علی قول السید لکن الحکم
اذا کان مجتہدا ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ المدرک
وبہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل
سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذہب من المشائخ الذین
ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ
دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلا عن العلامۃ
قاسم ویاتی قریبا عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہدا فعلیہ تقلیدہم واتباع رایہم فاذا قضی بخلافہ لا ینفذ حکمہ
انتہی اور اسیطرح حال ہے مسئلہ زوجہ مفقود کا کہ اوسمین بہت عذر وقوع ضرورت قویہ تصریحا کر قول امام
مالک پر فتوے دیا گیا ہے فالثانی ما قصدنا اور یہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار
عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت
من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن ملا فروخ مکی نے قول سدید مین ابن نجیم سے نقل کیا ہے
اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سے نقل کیا ہے مولف معیار نے واسطے الجبر فریقی کے اول اسکو
بزازیہ سے نقل کیا ہے پھر یہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا ہے پھر کہا کہ فہامہ نے بھی قول
سدید مین نقل کیا تاکہ معتقد یہ سمجھین کہ یہ تین شخصون کا قول ہے اور مولف معیار کی تقریر سب پھر نعوذ
باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرا امثالہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا
خوفا للاطالۃ واقتصارا علی قدر الحاجۃ بہرحال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے
قول شافعی نہیں اختیار کیا تھا اسواسطے کہ مذہب شافعی کا متعلق قراۃ فاتحہ مین تھا اور یہ جو
عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطائی قراۃ سے حکم فساد صلوٰۃ
کرنا بہت خصوصیت فاتحہ سے نہین ہے بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک
رکن ہے ارکان صلوٰۃ سے نزدیک شافعی کے یہ حکم ہے تکلف صرف ہے اور تاویل بما لا یرضیٰ
بلا حاجت اسواسطے کہ جسوقت خطا متراہ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوٰۃ کیا اگرچہ باعث
اسی کی ہو تو حکم جواز صلوٰۃ کا ساتھ خطا کے مطلق قراۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور واسطے

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت [illegible]

[illegible]

تقلید کے لحاظ کرنا خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہیں بلحاظ رکنیت کے بھی اگر حکم عدم جواز صلاۃ کیا جائیگا تو حکم جواز ساتھہ خطائے قراۃ کے علی الاطلاق باقی نرہیگا معہذا اختیار کرنا عالم خوارزمی کا جواز صلواۃ کو ساتھہ خطائی القراۃ کے متعلقات سے اسی وجہ کا ن ہمارا معمول بہا اور ہمارے ائمہ کا مختار نہیں اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہیں ہین فلاینتہض قولہ حجۃ علینا باآنکہ اختیار کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نتہا کما مر بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہنا اوسکا اجتہاد اپنے سے بہجاننے قوت دلیل کے تہا چنانچہ یہ قول اسی خوارزمی کا لما تقرر سے کلام محمد ان المجتہد یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ مین سنے اس حکم کو باجتہاد اپنے اور دیکھنے قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا ہے اور قائل سے کام نہیں رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بہی تسلیم کیجاوے تو بہی کچہ حجت نہیں اس لئے کہ مجتہدین کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر کی گنجائش ہے بشرائط اور فتوے دینا متاخرین کا اوپر تحلیت تہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کما سبق اب محل غور ہے کہ اسلئے مذکور مولف معیار کے ہیچ ترک تقلید امام ائمہ کے اعذار مذکورہ سے جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے خالی نہیں ہین پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف یا عالم غیر مجتہد کچہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکہ کر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب ائمہ امام کا چہوڑ کر حنفی رفع یدین اور جہر بالتسمیہ اور تامین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون اور تقلید کے مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابر دین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے علی الاطلاق تدلیق اور مشرک سبکہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون مین جسکو کسی سفیہ نے اردو مین چہپوایا ہے موجود ہین نعوذ باللہ من شر ہذہ السفہاء المتعصبین والحمقاء المتکلین اور یہ جو عالمگیری سے روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کی ہے سئل شیخ الاسلام عطاء بن حمزۃ عن آب الصغیرۃ زوجہا من صغیر وقیل ابوہ وکبر الصغیران وبینہما غیبۃ منقطعۃ

وقد کان النکاح بشہادۃ الفسقۃ ہل یجوز للقاضی ان یبعث الی شافعی المذہب لیبطل ہذا النکاح
بسبب انہ کان بشہادۃ الفسقۃ قال نعم وللقاضی الحنفی ان یفعل ذلک نعم اخذا بہذا
المذہب وان لم یکن مذہبہ وہی مسئلۃ القضاء علے خلاف المذہب انتہی اور اس سے یہ زعم کرنا
کہ قضا اور افتا بلاضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہے دال ہے اوپر کمال نافہمی اور شدت
بلادت کے اسواسطے کہ معنی اس روایت کے یہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھ ولایت
ابوین کے واقع ہوا اور پھر دونو صغیرین جوان ہوگئے اور اس حال مین درمیان زوجین کے غیبت
منقطعہ متحقق ہوئی یعنی ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سے یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو
خبر بھی نہین ملتی تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہے اور سوا نفقہ کے اور حقوق
زوجیت بھی ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلاء سے معصیت زنا وغیرہ سے ایسی حالین
خصوصا وقت نملنے نفقہ واجبہ کے جانب زوج سے بہت عسیر ہے اب اس ضرورت سے اگر
شافعی المذہب کیطرف کہ اونکے مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہے برخلاف مذہب
حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت
شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تھے بطلان نکاح کا حکم کردے اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت عظیمہ
مین مبتلا نرہے تو درست ہے اور اگر اسی محل مین قاضی حنفی المذہب ہی بسبب ضرورت مذکورہ
کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکھو کہ اسجگہ بلاضرورت مذہب شافعی پر کب
عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سے کہان سمجھی گئی اور وقت وقوع ضرورت کے مقتضای
حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف مذہب قاضی آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب
ہی کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتے ہین جب ضرورت عمل کی مخالف مذہب اپنی کے متحقق ہوئی تو
تو خواہ مذہب حنفی والا حکم کردے خواہ مذہب مخالف والا پس جمیع ہمنے کہا ہے کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور
دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہے مراد اس سے ضرورت حادثہ عامل و مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی
مذہب آخر کا ضروری نہین ہے واسطے حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونیسے یہ ضرورت مرتفع ہو جاتی اور یہ جو
جو مؤلف نے کہا کہ اگر عمل اور فتوی مذہب مخالف ضرورت ہی کے وقت جائز ہے تو اس مسائل کو عطا ابن حمزہ باوجود
شافعی المذہب موجود تہا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنے مذہب سے نتہی کیون حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی

تحکم کو باطل کردے انتہی مختصرا ساقط ہوا اس لیے کہ سنتی کو اس محل مین ضرورت قویہ موجود
ہے اور اختلاف فتوی کا بیچ رجوع کے طرف قاضی مذہب آخر کے واسطے امضاء حکم کے ظاہر
روایت نہر الفائق اور قاضی خان سے قال العلامۃ الشامی ونظیرہ مسئلۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت
برویۃ الدم ثلثۃ ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلث حیض وعند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض اصحابنا
یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لاداعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان الترافع الی
المالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ
حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فی فتاواہ حکی عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی
انہ قال بالعمل القضاۃ من التفویض الی شفعوی المذہب فی فسخ الیمین المضافۃ وبیع المدبر ونحو ذلک
انما یجوز اذا کان المفوض یرے ذلک بان قال لیح اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یرے ذلک
المبیع تقلیدہم وقال غیرہ وہو احتیاط المبیع التفویض وان کان لا یری ذلک لان علی قول
ابی حنیفۃ لو قضے بخلاف رائہ ینفذ قضاؤہ فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی
راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین قول صاحبین کا مفتی بہ ہے یعنی قضاء قاضی کی خلاف مذہب
اپنے کے درست نہین کما فی المرشد من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا معمول ہوگا زمانہ سابق
پر اور یہی ہم کہتے ہین کہ روایت مجموعۃ النوازل سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر
مذہب شافعی کے وقت موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوس کے یہ ہین کہ
برتقدیر موجود ہونے قاضی شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہئے اور اگر حنفی ہی حکم کردے
برتقدیر نہ ہونے قاضی شافعی کے تو درست ہے اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول
ہے ضرورت پر اور نماز پڑھنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھے ساتھ میت
کے باوجودیکہ اون کے مذہب مین نجس ہے بموافقت حنابلہ کے اور ادا کرنا ابو ہاشم
حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز تقلید امام آخر کے بلا ضرورت
واسطے غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اس واسطے کہ محتمل ہے کہ ابو الطیب طبری نے
بسبب ضرورت فوت ہونے جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو جیسا کہ مزید

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال
قلت ومعلوم انہ اذا کان شافعیا تجنب الصلوٰۃ بدرق الطیر فلم یمنعہ علی مذہبہ فی ذلک من
تقلید المخالف عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی تھے جو شعار شافعیہ نماز پڑھی خبر ابن منیت
کہ جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات بین مذہب حنفی کے براعات قفال کے واسطے تالیف
قلوب اور ازالہ بغض کے اختیار کیے جسطرح قفال مین اذان مین تکرار کروایا کلمات واحدہ کو اسی سبب
سے اس صنیع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا
بمصلحت دینے کسی محل مین جائز ہے یا نہین سو یہ بحث ہی آخر اور قطع نظر از ین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام
اور حجت شرعیہ نہین ہے خصوصا جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون
کما مر نبذ منہا اور سیاق نیز پس اونکی تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا
اور یہ جو رسالہ زرنیہ سے نقل کیا ہے ویمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف ذہبی
البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر
سے کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابی حنیفہ سے علیحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اس لئے کہ معنی اس کلام کے تو یہ ہین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کرکے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقا تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر
اس کلام سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہو تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول کرنا
چاہیے اور یہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور بعض مین
شافعی تو جائز ہے یہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسالک متقدمین کے جو بسبب فساد
دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آرائے متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے ساتھ
مصلحت وقت کے چنانچہ یہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل کیا گیا
واضح ہو چکا اور دو فتوے مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مولف معیار نقل کرتا ہے اوسمین شکلا
اور مطالب مزعومہ مولف کے ساتھ اسی کلامون کے ہے جس کے جوابات پیشتر دیے

گے اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتے تو وہ لائق استناد کیا ہوتی با اینہمہ جواب منقول اسکا دیا جاتا ہے لیکن تہی کہ بنا تطویل سخن ننگ گئی اور یہ جو میزان عارف شعرانی سے نقل کیا ہے کان الامام ابن عبد البر یقول لم یبلغنا عن احد من الائمۃ انہ امر اصحبہ بالتزام مذہب معین لا یرے صوابا غیرہ بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علی العمل بفتوی بعضہم بعضا لانہم کلہم علی ہدی من ربہم وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یرے خلافہ وما ذلک الا لان کل مجتہد مصیب الی آخرہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین اس لئے کہ ہم نے علی العموم سب مسلمانون پر تقلید معین کا وجوب بایں طور کہ خلاف اس کے صحیح نہ سمجھے نہین کیا بلکہ وقت وقوع ضرورت کے اور پہونچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور در صورت احوط ہونے مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب مکروہ مذہب اپنے کے ہم بہی تقلید امام آخر جائز رکہتے ہین کما مر غیر مرۃ اور یہ کلام امام شعرانی کا انہین صورتون مین سے ایک پر محمول ہے یعنی یہ فرمانا حق مجتہدین ہی جنکو فہم اجتہادی ہے اور اخذ احکام ساتھ حصول نظر کشفی کے معلوم ہوگئی اور اس نے انتہا سب احکام کی طرف عین واحد کی بنظر کشف دیکہہ لی نہ حق مقلدین محجوبین مین کہ نہ جنکو قوۃ اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلے اسی کلام منقول کے خود عارف شعرانی فرماتے ہین سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ علیہ یقول لا یبلغ الولی مقام الکمال الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعرف من این اخذ بالشارع من القرآن فانہ تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب من شیء فجمیع ما بینتہ الشریعۃ من الاحکام ہو ظاہر الماخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیہ الائمۃ المجتہدون ولولا معرفتہم بذلک ما قدروا علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا السنۃ قال وہی منقبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع اقوالہ صورۃ من القرآن العظیم بحکم الارث لہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقیید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ فاعلم یا اخی ان المقلدین المحجوبین اذا انکشف حجابہم فی قولہم المصیب

واحد وما عداه مخطی والباقی مخطی یحتمل الصواب فی نفس الامر لسبب اخلاف و نزل قول
من قال کل مجتہد مصیب علی من انتہی سیرہ و خرج من التقلید و شہد اغتراف العلماء
کلہم علوم من عین الشریعۃ و نزل قول من قال المصیب واحد لا بعینہ والباقی مخطی یحتمل
الصواب علی من لم ینتہ سیرہ ولا ترجح قوام منہا علی الآخر ومستکر رکب علی ذلک وکلہ
شرب العالمین اور دوسری جگہہ فرماتے ہیں وکان سیدی علی الخواص رحمہ اللہ
تعالی اذا سالہ انسان عن التقید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب ام لا یقول لہ یجب
علیک التقیید بمذہب ما دمت لم تصل الی عین الشریعۃ الاولی خوفا من الوقوع فی الضلالۃ
وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الی شہود عین الشریعۃ الاولی فہناک لا یجب
علیک التقیید بمذہب انتہی اب بنظر انصاف ملاحظہ فرمانا چاہئے کہ عارف شعرانی
نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبہ اجتہاد حاصل نہیں ہے
حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی معاندین میں سے تقلید امام معین نکریگا تو خود
بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانوں کو بہی گمراہ کریگا اور اسیطرح جابجا کلام عارف شعرانی کا
اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالی عنہ کا اسپر ناطق ہے انشاء اللہ
تعالی تصریحات کلام انکے عنقریب آتے ہیں اور بہی عارف شعرانی نے بعد نقل
کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مولف معیار نے نقل کیا ہے فرمایا ہے
کہ یہ جواز انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین سیوطی
کا ہے حق اہل کشف و شہود میں ہے اور نہیں تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد ترجیح امام
اپنے کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہیں پہنچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام غزالی اور امام
الحرمین اور ابن السمعانی اور ہراسی سے تصریح انکی یہ ہے وسمعت سیدی علیا الخواص
رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نور اللہ قلبہ علم ان سکوت العلماء علی من انتقل من
مذہب الی آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ علی
غیرہ علی انہ لم یبلغ الی مقام الکمال مال قولہ ذلک وقد قدمنا فی الفصل الیہ ان وجوب
اعتقاد الترجیح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی عین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

وبہ صرح امام الحرمین وابن السمعانی والغزالی والبالیسی وغیرہم من الائمۃ قالوا التلامذتہم یجب علیکم التقلید بمذہب امامکم الشافعی ولا عذر لکم عند اللہ تعالے فی العدول عنہ انتہی قلت ولا خصوصیۃ للامام الشافعی فی ذلک عند کل من سلم من التعصب بل کل مقلدین مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود عین الشریعۃ الاولی انتہی یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ مولف معیار کے اور امید ہے کہ فہیم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے سے وہ مضامین نافع مزید دکر دفع کرے ساتھ اوس کے ہر شبہ جو عارض ہو سکے بیچ باب وجوب تقلید معین کے اور چونکہ عادت مولف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا غور اور انصاف کے اور بے لاحظہ سیاق وسباق کے کلام محققین کو اپنے مدعاے باطل پر محمول کرکے مخلوق الٰہی کو عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکے کلام سے جب خود سند لاتا ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا کلام مخالف غرض اوس کی نقل کیا جاوے تو لایق قبول نہین مانتا لہذا اسنے بیشتر جگہہ پر انہین اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مولف کے اور انہین کتب سے جن کی سند پکڑتی ہے مولف نے خلاف مدعاے مولف اور رفع تخالف روایات کیا گیا لیکن عذر باقی نرہے اور نہ مقبول ٹھہرانا مولف کا کلام اون اکابر کو مبطل ہو جاے نقول منقولہ مولف کا اور خلاصہ تمام کلام ہمارے کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنے کی علی التعیین واجب ہے جبتک کوئی ضرورت تو یہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور جبتک احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور در صورت وقوع ضرورت معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد کے اور وقت پہونچ جانے مقلد کے مرتبہ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا بالغرض ممنوع نہین اور سب جتنے نقول کلام اکابر کے نقل کی ہین مولف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ تفسیر مین اسکی ذیل مین ہر روایت منقولہ مولف کی ہمنے ذکر کر دین اور جس صورت مین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سے ثابت کیا چنانچہ تعداد ان روایات
مذکورہ کے اور سوا اوس کے اوربھی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سے نقل کر
آئے ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات موہومہ
کی نہ تھی مگر واسطے سمجھنے عوام مومنین کے چیزے چیزے کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات
مین بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہی
اور ہمکو مصرت کما لایخفی اور یہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سے کچھ
خبر نہین رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے
نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور بےمعنی اسواسطے کہ جو مقلد صرف
کہ حدیث سے کچھ خبر نرکھیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہین سکتا اسواسطے کہ اگر قبول کرنے
کے یہ معنی ہین کہ مانا یہ کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیث ہی
خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس
متعلق نہین اس لئے کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہے نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور اگر
اگر یہ معنے ہین کہ عمل کرنا اوپر مقتضاے حدیث کے ہو تو مقلد صرف سے کہ حدیث سے
کچھ خبر نہین رکھتا یہ عمل محال ہے اس لئے کہ بغیر خبر رکھنے کے حدیث سے اور سمجھنے معانی
اوس کی کے عمل کیونکر کر سکے اور یہ امر بہت واضح ہے اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکھتا ہو
پس بلاشبہہ قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل
ائمہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن یہ ترک مذموم نہین ہے اس لئے کہ ترک مذموم جب ہوا کہ جو
مکلف ساتھ عمل بالحدیث کے نفسہ مامور ہوتا اور پھر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہ ترک مذموم ہوتا
اور جب مقلد صرف بحکم الہی مامور ہے ساتھ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھ بیان مجتہدین
کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سے بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اس بیچارے کو
سوا تقلید کے گذارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضاے حدیث سے جو مخالف ہو رائے مجتہد
اوس کے کے بحکم الہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چھوڑکر عمل بالحدیث ساتھ فہم
کسی مولوی کے کر لیگا تو قطعا مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا و قدمر مناسعتہ

ادلتہ فتذکر وقال السید السمہودی الشافعی فی رسالتہ العقد الفرید فی مسائل التقلید ویجب التقلید علی من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ونقل فی الحادی لابن عبد النور من المالکیۃ من بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع بقول المجتہد وان مانقل عن بعضہم من منع العامی من التقلید انما ہو فی علم العقاید خاصۃ انتہی الحمد للہ اسکے سے کھلگئی یہ بات کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ مین قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اوسکا فی الواقع اور نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدمہ اولے کے حرام ہے تو درصورت مخالفت ظاہر حدیث کے ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نچاہیے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیے یہی مامور بہا ہے امر الٰہی کا اور یہی تقتضا ہے اجماع علما کا ورنہ احرام مین مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کر کے حدیث کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کردیا تو جب بہی کچہ مضائقہ نہین پس یہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث کو وقت مخالفت ہونیکے قول مجتہد کے خالصا لوجہ اللہ ادا ءً لحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا فرمان واجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اس لئے کہ پہلے خوب بیین ہوچکا کہ جاننا غیر مجتہد صرف کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ مین اور نجاننا دونون برابر ہین پس جب بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص مین ہیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہین پس تاویل کرنا احادیث کا موافق رائے امام شیخ کے اور پہیرلانا ظاہر اوس کے کو مخالف رائے مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہ مقابلہ رائے امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین ہے یہ بعینہ اتباع ہی امر اللہ وامر الرسول کا اور معلوم نہین کہ حضرت مذہب مؤلف معیار کا کسی امر مین مخالف ظاہر معنے کسی آیہ یا حدیث کے پڑیگا اور اوسمین سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیجا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم کہین گے تو نے مراعاۃ لقول المجتہد بل اتباعا لہوی نفسک اللہ تعالے کے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی تاویل کی اور یہ حرام ہو اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ ونصوص مصروفہ عن الظواہر پر عمل کیونکر کریگا اور یہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف نہو پس جو جواب مؤلف کا ہو وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہئے۔ اور بیچ مقدمہ خامسین

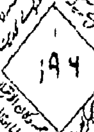


کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل بے باعث اور دعوے نسخ اور ضعف کا بیدلیل بلکہ مجرد پابندی قول امام کے سے کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین ہیں کہ ائمہ اربعہ اس لئے کہ ائمہ سے دعوے نسخ وغیرہ کا خالصًا للتحقیق وبین الشاذ ومخالفا بین الیہا تہا اور آجکل کے لوگون کو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول اللہ کے ہے اسکو باطل ہے اس لئے کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اسکا حدیث کو اثباتا وابقاءً للتقلید الواجب اور تبعًا للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہوگا پس یہ مقابلہ کرنا ساتھ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کیسا بعینہ اتباع ہے حکم الٰہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کے موافق قواعد تاویل کے اور قبول اسکا توجب بہی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تعیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمٰعیل نے تنویر میں جو تاویل احادیث سے منع کیا ہے تو اول وہ صورت مین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد کے سوا مجتہد اپنے کے قابل عمل نہ سمجھے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور ثانیا یہ کہ وہ کہنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے وقد شنعنا وابطلنا قولہ ومن یحذو حذوہ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہ جو مقدمہ سادسہ مین کہا ہے کہ مقلد کو لازم ہے کہ چارون امامون کو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سے ساتھ کلام ابن حجر کے استناد پکڑی ہے حال اوسکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود الافضل درست نہین اور سوا اونکے اکثر حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شامی پر نقل فرماتے ہین کہ یہ قول النسفی کا کہ اگر ہم سے کوئی سوال کرے ہمارے مذہب سے اور مذہب مخالف ہمارے سے تو ہمپر واجب ہے کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہے خطا کا اور مذہب مخالف ہمارے کا خطا ہے غالبا اور محتمل ہے صواب کا کہ آپہی وجوب اعتقاد ہے ترجیح مذہب اپنے کا محمول فرماتے ہین اس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوسکی تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بہی اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فی التحریر وشرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجود الافضل وبہ قال الحنفیۃ والمالکیۃ واکثر الحنابلۃ والشافعیۃ وفی روایۃ عن احمد وطائفۃ کثیرۃ من الفقہاء۔ لا یجوز ثم ذکرانہ لو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی فقیل یلزمہ وقیل لا وہو الاصح وقد شاع ان العامی لا مذہب لہ اذا علمت ذلک ظہر لک ان ما ذکر من النسفی من وجوب اعتقاد ان مذہبہ صواب یحتمل الخطاء مبنی علی انہ لا یجوز تقلید المفضول وانہ یلزمہ التزام مذہب وان ذلک لا یتاتی فی العامی وقد رایت فی آخر فتاوی ابن حجر الفقیہ التصریح ببعض ذلک فانہ سئل عن عبارۃ النسفی المذکورۃ ثم حرر ان قول الائمۃ الشافعیۃ کذلک ثم قال ان ذلک مبنی علی الضعیف من انہ یجب تقلید الاعلم دون غیرہ والاصح انہ یتخیر تقلید ای شاء ولو مفضولا وان اعتقدہ کذلک وحینئذ فلا یمکن ان یقطع او یظن انہ علی الصواب انتہی اب محل غور ہے کہ اس قول میں یہ کہاں ہے کہ مقلد کو چاہیئے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے اس میں تو یہ ہے کہ اگر مفضول کو مفضول سمجھکر بھی تقلید کرلے اور جنکی تقلید نہیں کی انکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہے بھلا اس میں برابری سے کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھ لینا چاہیے نقل علماء کی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اعتقاد مساوات مذاہب مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مؤلف معیار کو کچھ منفعت نہیں پونہچاتا چنانچہ حال ہمکا رد تعارض میں کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہ جو مؤلف تنبیہ میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا ہو کر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہو کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور اسکو برا جانتا ہو اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوس نے بعض ملتے بہ الرسول کو بحکم مقدمہ ثانیہ کے اور ترک کرنا بعض ملتے بہ الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد لیتا ہے اگر مراد یہ ہو کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہو چکا ہے عمل نہیں کرتا تو یہ رد اسکا ہم حنفیوں پر نہیں ہے اس لئے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا اوپر مذہب مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں کما مر اگرچہ فی نفسہ یہ رد اسکا قابل قبول اور لایق سمع نحول نہیں اور اگر مراد یہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے عمل کرنا مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک ہے بعض ماتی بہ الرسول کا تو ہم اولا کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو پہلے مذکور ہو چکے سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف کے پس دلیل برشتہ مولف کی مقابل ان اقوال کے کیا سنی جائے۔ اور ثانیا کہتے ہیں کہ وہ

١٩٥

حنفی المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے تغایر ہو
ہے ما اتی بہ الرسول کا بسبب اسی عمل کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہے اور جسکی اتباع کا حکم کیا ہو
وہ قیاس اور فہم تمہاری سے ہے مجتہد کی اور نہیں تو جس وقت کوئی مقلد خواہ علے التعیین یا علی غیر
تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا میں کریگا تو وہ اسوقت میں تارک ہوگا بعض ما اتی
بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے حالت واحدہ میں محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایک مذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور
علی ہذا القیاس عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہے ما انزل کا عامل ہو جاتا ہے تو ہم کہیں گے
جس وقت موافق تمہارے ہر مذہب مصداق ہو ما انزل کا کسیوقت میں اسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی ایسا
کرنے سے ترک اسکا ہو جاتا ہے اور وہ بھی حرام ہے اور بر تقدیر تمہاری کے کیونکر جائز رہیگا
علاوہ یہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جداجدا ہیں اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا وہ نہیں
پس ترک سے چارہ نہ بنے گا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور تاتفاق کہ
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتی بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنی حق اور حکم
ہو اور تم اور میان مذاہب اربعہ کے مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین امتثال کریں تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا امتثال کرنا ہے بالمحال ایسی کہ
کسی مذہب کا بالتعیین اور علے التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہو پس ترک کرنے میں انکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئے کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول میں بہا التعیین ۔ خواہ تعیینی ہو
یا شخصی اسکی ایسی مثال ہے جیسے خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک انمین کا واجب ہے
ایک کو اختیار کرنے سے کفایت ہو جائیگی دو ترک واجب الٰہی کا کہ حرام ہے لازم ہوگا نہ تقرر
تسلیم عدم صحت قول امام سنی کے وہ ہمنا صواب یحتمل الخطاء ۔ ہب مخالف خطاء یحتمل
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہ کب لازم آتا ہے کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق
ہو جاسے غایت یہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ میں مذاہب اربعہ کو مساوی
سمجھے گر مقلد ہر ایک کا انمیں سے ناجی ہے اور لیاقت قبول میں چاروں
اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہے اور حرمت انتقال ۔



دوسریکے اس مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہین رکہتا اور یہ جو مؤلف نے کہا
کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اسکے سب مذہب کو باطل اور قابل عمل نسمجہے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بہی قابل عمل سمجہے اور پہر بطور استحباب
و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتے بہ الرسول کا نہین اور اسی طرح
بہت سے اولہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک اور عدم
ترک لازم نہین ہے ما اتی بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد مین ایک
مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجہکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب ہی ترک
اس دوسریکا ضروری ہے اور اگر دوسریکو بہی قابل عمل جانیگا تب بہی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
سانہ اتفاع کے اور ترک فعل سانہ عدم انقطاع کے ہونا ہی عقیدہ وجوب وجواز کو اس مین کچہ دخل
نہین البتہ اگر یون کہتا کہ درصورت عقیدہ وجوب تعیین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور درصورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہو تو گنجایش تہی اور جواب اس تقدیر پر
یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر مجتہد کے
لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب مجتہد
آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنے ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہ کہ بہ نسبت ہر
شخص کے ہر حال مین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکہو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ اداے شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ
ایمان و کمال ایمان ہین اور باوجود اسکے حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس
پر فرض نہین بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بہی نہین حرام ہے پس بہ نسبت بعض کے بعوارض بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور ثانیا یہ کہ جب مذاہب مجتہدین مصداق
ما انزل کا بسبیل دوران ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
نہوا کہ حرام ہوتا اور جو دلیلین مؤلف نے اسجگہ گزاری ہین سب مفید مدعای مؤلف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتہ ملاحظہ کلام سابق ہمارے کے اوپر ذکی متوقد کے مخفی نرہیگی اب اجمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کی کافی ہے یہ جو کہا مؤلف نے کہ یہ دلیل اُس مقلد کے حق مین ہے

جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انتہی قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہ ہر کہ
تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہنا
چاہیے کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہی انہیں کے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانوں کیلئے
اگر سب مسلمانوں کے واسطے کیا ہی تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہے نہیں کہ انہی امام معین
کی تقلید سارے مسلمانوں پر واجب کہا اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنے واسطے
اور وہ لوگ جو اس کے شریک ہیں انمو موجبیہ وجوب تقلید معین مین اونکے واسطے وجوب کا قول کیا
تو سوقت یہ قوم تارک بعض ماننے الرسول کا سبب ہو بلکہ خود مولف نے تخصیص کیا اور کید
کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہی پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم ثالث مکلفین پر ہو گیا
معنا یقنا اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گذاری ہے کہ جو شخص بعد نماز کے سیدھی طرف پھرنا
کو حق لازم سمجھے تو اوس نے نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہ ہے کہ بلا دلیل کوئی
شخص اپنے خیالات سے وجوب وجواز گرھلے اور الکین وجوب تقلید معین کے لئے تو ادلہ مثبتہ
کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اونپر یہ حدیث کسطرح حجت ہو سکے گی کما مر مفصلا
اور دلیل ثالث جو اجماع سکوتی قرانی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پھر ہم کہتے ہین
کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید ائمہ
سے علی التعیین بسبب ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کے واسطے حوادث ستفیدین کے
تھا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ
فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان
اصول الصحابۃ لم یکن کافیۃ لعامۃ الوقائع والاشاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا للتفریع النہایۃ
وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع
الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذاہب الائمۃ کافیۃ ملغیۃ للکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا
وتجد لہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل
کلام ملا علی قاری کا یہ ہے کہ یہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تھا بلکہ بجہت ضرورت کے تھا
اور کوئی دلیل ثبوت اجماع سکوتی قرانی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابی الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور
علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتھ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالف
اجماع صحابہ کی کیونکر ہوسکتے غور تو کرو اگر اجماع سے یہ ہے کہ مثلا کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون
ثلاثہ مین مروج نتہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکی اوپر ترک اسکے کے صحابہ
اسکو ترک کرتے رہے تو یہ اجماع ہوگا اوپر حرمت اوس فعل کے تو لاکہون جزئیات واجبات اور
مندوبات اور مباحات کے جیسے کتب رد فرق ضالہ مین مدون کرنا اور مدارس بنانا اور رباطات
بنانا اور تصنیف کرنا مولف معیار کا معیار کو کہ بزعم اسکے فعل حسن ہے اور ہر قسم کے طعام اور ملبوسات کہانا
اور پہننا سب حرام ہوجاینگے اسلئے کہ یہ سب فعل [illegible] مخالف ہونگے اجماع صحابہ کے تو پہر دین
اہل اسلام کا کیا ٹہکانا رہیگا ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل و عقد کا اوپر
کسی امر کے کما مر عن بدیع الاصول وغیرہ ہو الاتفاق جملة اہل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم انتہی اور
بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہوسکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت بعینہ
کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع المعنی اللغوی بالعزم والاتفاق علی الشیء بالتصمیم یقال
اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو بمجرد نہ منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت
اجماع کی اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے حل گیا جواب دلیل رابع مولف معیار کا اسواسطے کہ
عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تہا وقد مر ذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو
بوقت غیر ضرورت مین اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین تہا قیاس مع الفارق ہے
فلا یصح اور یہ جو مولف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمہی قیاس کیونکر کیا پہر جواب اسکا خود
یون دیا کہ یہ قیاس نہین ہے بلکہ دلالة النص ہے جسکو عوام بہی سمجہتے ہین انتہی ماشاء اللہ مولف کو حسب قدر الفاظ
اصول زبان ہین قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہے اور دلالة النص جو عوام بہی سمجہتے ہین
وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالة النص قیاس احوال ایک انسان کا جیسے
مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام کو قطع نظر اس سے دلالة النص ٹہہرانا بہت عجیب ہے
دلالة النص تو وہی جسکو عوام بہی سمجہیں لیکن امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ابن السمعانی
اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام سابق مین ہوچکین مرتبہ عوام سے بہت کمتر ہین

تمہ عبارت معیار

[illegible]

[illegible]

کہ یہہ لوگ نہ سمجھی اور مخالفت دلالۃ النص کی کر بیٹھے جرأت مؤلف کی دیکہا کا برین کی دیکہتی ہی اور قوت
فہم سمجھی اور جب حال تنبیہ ۲۲ روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تہا جو کہ
کہل گیا اور کذب دعوی مدلل اور مبرہن ہونیکا واضح ہوگیا تو یہہ بات معلوم ہوگئی کہ مدعی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہی من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مومنین سے اور بعد تمام بحث کی
اور بہی روایات وجوب تقلید شخصی کی لکہی جاوینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعین تقلید کا
اور جوابات دیکہو تردیدات مؤلف معیار کی۔ قال صاحب التنویر در بیان باطل ہونی تقلید کا
بطریق عدم تعیین کی ساتہ کئی طریق سے پہلی طریق اول یہہ ہے کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سے فاسئلوا
اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کرکے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید
کے سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتہ چہہ وجوہ کے وجہ اول یہہ ہے
اسمین احتمال ہی پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ قال مؤلف المعیار اقول غرض مؤلف کی
وجہ اول سے یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب مین احتمال ہی پڑنیکا ان صورتوں مین جو باطل مین باجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخر ما قال پس معلوم کرنا چاہیئے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئے کہ ایسی
صورت مین ترکب اجماع مرکب ممنوع ہے اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہ
مسائل مقلد فیہا مختلف ہین اقول وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مؤلف تنویر کا یہہ ہی کہ جسوقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہو گی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کریگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتین تقلید کیواسطے کئی مجتہدونکے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سے مثلاً صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہے اب کسی نے اسکی بعض شرائط مین تقلید کیا امام
امام ابی حنیفہ کا مثلاً مس عورت غلیظہ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کی مثلاً
خون بدن سے بہنے کو ناقض وضو نکہا اب یہہ نماز جو مصلے نے تقلید مجتہدین سے بیچ شرائط اسکی کے
ادا کی حکم صحت اسکا مرکب ہے مذہب شافعی اور حنفی سے اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا مین تلفیق
کہلاتی ہے باطل ہے پس ایسی صلوۃ کی صحت باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنیمین ایسی صورتین کہ
واقع ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہے اماموں بلکہ جمیع ائمہ کے اور یہہ مفسدہ
ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی ملخصاً اور بہی علامہ شامی اوپراس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقاً انتہے فرماتے ہیں صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع وہو محمول کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم فی حاشیۃ علی ما اذا بقی من آثار الفعل السابق اثر یودی الی تلفیق العمل بشئ لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا مقلداً للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطأ الاولی مقلداً للشافعی والثانیۃ مقلداً للحنفی انتہے وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادس ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتین ترکب اجماع مرکب کا ممنوع ہے اس وجہ سے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہے اور مسح کا علیحدہ انتہی معلوم نہین کہ وہ کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے بنا کلام مؤلف تنویر کا تو اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہے اور مسئلہ مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہے اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے راجع ہین طرف حکم واحد کے جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید نہین سے ہوا اور بحکم کل من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکہو ابن الہمام اور آمدی اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا قول کرتے ہین اور کوئی انہین سے اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر بناے کلام مؤلف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کے ہوتی تو البتہ بحسب تقرظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہے اسلئے کہ مثلاً قائل وجوب تقلید معین کے کہا کہ اگر تقلید امام معین واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرے تو بعض صورتین مسائل متقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ انہین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

کہا کہ یہہ اعتراض مدفوع ہے اسلئے کہ اجماع مرکب کیلئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل تنازع فیہ مین مسئلہ متحد نہین اسواسطے کہ انعقاد نکاح کا بغیر مہر کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلاً مسئلہ علیحدہ اور انعقاد بغیر شہود کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہے غیر پس اگر یہان پر حکم واحد حقیقۃً یا حکماً ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ متحد نہوا تو مخالفت اجماع مرکب لازم نآئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سے جو صاحب مسلم نے کہی ہے یہہ امر ادنی عاقل کے بہت ظاہر ہے و ما اوردوا انہ ربما یکون المجموع مما لم یقل بہ احد فیکون باطلا اجماعا کالنکاح بلا صداق و بلا شہود و بلا ولی فاقول مندفع بعدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم امتناع استفتاء مفت بعینہ انتہٰی اب سمجھو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اسصورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام مین بن سکتا ہے اور نہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئے نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ مین منحصر نتھا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بطرز حصر مادہ نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد مسئلہ کے بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہو اسکے اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا یہہ کہو کہ بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحدہ مین ہو لازم آتی ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا ادعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع مرکب لازم ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہینگے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین صرح فرماتے ہین کہ جسوقت ائمہ ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک جمہور کے جائز نہین اور مثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے وہ صورتین لازم آجائینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرادینا موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علی التعیین مین لازم آتا ہے پس انکار لزوم اسکے کا مکابرہ صرف ہے کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ ثالث للجمہور وخصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی بکرا ثم وجد عیبا قیل یمنع الرد وبمع الارش فالرد مجانا ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الکل وقیل تقاسمہ فحرمانہ ثالث وکالام مع زوج وابوین او زوجۃ

٢٠٣

وابوین قیل ثلث الاصل وثلث الباقی فالتفریق ثالث وکالنیۃ قیل بعتبر فی جمیع الطہارات
وقیل فی البعض فتعمیم النفی ثالث انتہی البتہ بعض اصولیوں کے نزدیک مع جواز قول ثالث کا جب ہوگا
کہ قولین مختلفین سے قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث اوسکا بڑے اونکے نزدیک تمہو سکا
قول ثالث باطل ہے کما مر قال فی البدیع ومنہم من فصل واختارہ فی الاحکام ان کان الثالث رافع للاجماع
فممتنع کالبکر فانہا لا ترد مجانا وکالجد فانہ یرث اتفاقا وان وافق کلا من وجہ فجائز وابو حنیفہ فرق
للاجماع کفسخ النکاح ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض وکالتفسیر فی الام انہ یوافق فی کل صورۃ مذہبا
انتہی وہکذا فی المسلم والاحکام وقال فی التوضیح فالثانی ممیز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ
لا یلزم فیہا ذلک بضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام
الشرعیۃ فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہا اما حکم
متعلق بمحل لیس احکم متعلق باکثر من محل واما الاول فکمسئلۃ العدۃ للحبلی مع الاخر فان القولین یشترکان فی ان العدۃ
لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الحد الاخیر من کل منہما امر واحد ہو حکم شرعی واما مسئلۃ الربا فعلیۃ القدر مع
الجنس والطعم مع الجنس لا یشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او الاہم
الا مرام او احد افذلک لیس بامر ہو فی الحقیقۃ واحد الغسلین اما الوضوء واما غسل المخرج فانہما
مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب
ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بان لا شئ من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی
بقدر الحاجۃ وہکذا فی التلویح - اور نہ وارد ہونا اوس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ میں اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہوا ہے بغیر مہر اور ہر دو دن شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہے اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کی شرط نہیں
قول آخر سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کی اسواسطے کہ کسی مجتہدین میں سے صحت ایسی نکاح کیا
کہ جسمیں امور مذکورہ جمع ہوں حکم نہیں کیا اور اگرچہ امور فی نفسہ احد انحی لیکن جسوقت حکم واحد
میں کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہو گئی پس مرجع اونکا طرف امر
واحد کے ہو گیا جس طرح سے بعض سر کا بتقلید شافعی اور طہارت
کلب کا بتقلید مالک دونوں امر تھے علیحدہ اور نماز پڑھنا بر خلاف [illegible]

جائز نہین بسبب جمع کرنے دونو عملون علحدہ علحدہ کے طرف امر واحد کے اور یہی حال ہی مثال کا جو مؤلف
تنویر الحق کا یعنی جسوقت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سے کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہی موافق امام مالک
کے اور مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پہر ساتہہ اوس وضو اور مسح کے نماز پڑہی تو صحت اس
نماز کی حکم واحد اور مسئلہ واحدہ ہی اور موافق مذہب کسی امام کے یہ حکم صحیح نہین جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین
پچہنے لگائے اور مس عورت بہی کیا پس اوس وضو سے نماز جائز نہین نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچہنون
کے اور نزدیک شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ہان اتنی بات مسلم ہی کہ حکم بطلان صلوۃ کا یہان دو علتین
مبنی ہی اور ہر علت مغایرہ ہے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قال فی التوضیح لو قیل نشتر کان فی حکم شرعی
وہو عدم جواز الصلوۃ فان من احتجم ومس المرءۃ لاتجوز صلوتہ بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عندہ فللمس قلنا لانہ
یتخطر ببالی ان لا یقال ان ہذہ الصلوۃ باطلۃ اجماعا انتہی قال فی التلویح ثم قال فالذی یخطر ببالی لان البطلان
لا خلاف فی بطلان الصلوۃ انما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر بینہما اصلا وانما
التغایر فی العلۃ انتہی اور یہ جو مسلم مین کہا ہے لو تم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی اگر یہ دلیل قائل
کی جو اوپر تقلید معین کے گذری تہی تمام ہو جاوے تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سے اور
وہ باطل ہے تو جواب اوسکا یہ ہی کہ استفتا مفتی معین سے اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہوا
بیچ حالت غیر ضرورت اولی احتیاط کے واجب ہے اور دلائل وجوب بیشتر اقوال محققین سے گذر چکین ہر اگر بشرط
تذکر و استفتا مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل
تہی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوے تو استفتا مفتی معین کو کب مستلزم ہی اسلئے کہ جن مسائل مین اجماع
مرکب منعقد ہی اوسمین مقلد دو مجتہدونکی تقلید نکرے اور سوا اوسکے اور مسائل مین دو کی تقلید ہی واقع
ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کے نہین ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع ہوگی بخلاف استلزام فتفکر اور
یہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کر کے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلا مسح سر مین کمی چند بالون کی مانع صحت وضو نہی کمی مقدار
پانی کے قلتین سے ہی اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سے اور کمی پانی کی قلتین سے دونو مانع
صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سے مانع صحت وضو ہی
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنے یہ سمجہا کہ انمین سے کوئی چیز بہی مانع صحت وضو نہین

اور شمول علم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکے چار جواب دئے ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبنا ہی دلیل صاحب تنویر کا پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مؤلف معیار کی نہین لیکن چونکہ مؤلف نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا خیر سے بخیر سے بطلب اختصار ہر ایک میں کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تہی امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو مین کبھی شمول علم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نئے دونوا مرون کو مانع صحت وضو قرار دیا اور باوجو د اسکے یہ صورت تمہارے نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہمارے کو باطل کہو گے تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہو گے تو مذاہب اربعہ ہاتھہ سے چھوٹ جاینگے اسلئے کہ امام شافعی اور امام احمدؒ کے مذہب مین یہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکے پر مذاہب اہل سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جائینگے انتہی خلاصتہ سمین یہ کلام ہی کہ ہمنے شق ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتھہ سے نہین چھوٹتے اسلئے کہ صورت مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئے کہ اس وضوی خاص کو جو بمخالفت ایمان سابقین واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہی اجماع مرکب کی اسواسطے کہ یہ دونوا امام ایک مضمون تھے بالاصحت اس وضو کی مخالف قول ان دونو کے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسے امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر کا موافق ہر ایک سکے امامین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضو کذائی مخالف ہی دونون کے بسبب تفاد شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت اجماع مرکب امامین سکے ثانیا یہ کہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طریق ہی نہایت اسلام یہ ہے کہ اگر ہم اس صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا کہ متوضی مذکور کے ہر ایک مین مثلا مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے
نزدیک یہ تقلید منع نہین جسمین اس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد جسمین ہنوز مقلد بن اپنے مین منع کرتا ہی لیکن
مقلد امام آخر کے لئے تقلید اپنی مخالف رای کے تجویز کرتا ہے پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ واقع
ہوا بالاجماع باطل ہوا اور اس عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی توجیہ
تلفیق مین کہ مولف ثانیا اسکو بیان کریگا اور تفصیل دفع اس جواب کی کما ینبغی آئیگی لیکن مجمل یہ ہے
کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃ یا حکما وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین وہ مقلد
مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سے پس بقول تمہارے ہی اوس مقلد کو اس فعل مین ممانعت ہوئی
تقلید دوسرے کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ہان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃ یا حکما
ایک نہوتا تو یہ جواب ہو سکتا تہا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض
ہو ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لیکن مآل اس عدم
جواز شمول ملزم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہی اور اسکا
بطلان بحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہو چکا اسکا جواب یہ ہے کہ بحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت
کر چکے کہ جو فعل مخالف ہو ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہی من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہوئے
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہی کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کے لازم نہین آتے
اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتونسے کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کرے
اور باقی مین لا علی التعیین تقلید کرے انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر سے
مقصود یہ تہا کہ تقلید لا علی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ
مین اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب تمنے یہ قول کیا کہ سوا
صورتون مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علی التعیین ہے اور مسائل مخالفہ اجماع
مرکب مین نہین تو تمہارا یہ رد نہین ہے قائلین اطلاق پر ہے اور قائلین اطلاق پر اثبات
تقلید معین بانیطور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقا تقلید لا علی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی ایسے
قائل واسطہ نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول بالواسطہ کے منافی نہی بالتقلید معین تو ثابت ہو مدعا قال صاحب التنویر دوسری وجہ یہ ہے کہ
جب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہی نہیں کہ اجماع فیصلہ کے نزدیک اگرچہ ربعہ کے الخ قال صاحب المعیار بہت
ظاہر ہے کہ قال کا مرجع اس وجہ کا طرف جو اول نہی کے ہے تو جبکہ اس وجہ کی خاک اڑائی گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا
تو چاہیے کہ جواب وجہ کا اول کو اوپر منطبق کریں انتہی ان خاک اڑانا واقع میں دستور ہے مولف کا اور دیکھو
اسکا ہیچ ہے بتحقیق مباحث علمیہ و مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف لیس وہ خاک جو مولف نے بجا
وجہ اول میں اڑائی تہی اسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اڑائی ہوئی بارش
تحقیق سے دہلگئی اور آفتاب برہان کی دورت اوس خاک اڑی ہوئی کے سے صاف نکل آیا اور مثل دلیل
اول کے دلیل ثانی مصنفی غبار سے رہگئی قال صاحب التنویر تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے
بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ معیار اقول جواب اسکے دو ہیں اول جواب بیان ہے اثبات خلاف
کے رجوع بعد العمل ہیں اور ساتھہ توڑنیکو اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ
ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہی وہ متفرع ہے اس صورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی مع
قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہیں ہے لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین
تقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سے اوس حادثہ معینہ میں جائز نہین بالاتفاق اور ہرگاہ
بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر طریق تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث میں پس حوادث
معمول بہا میں بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم
وجوب تعیین اور اقوال وجوب تعیین دو محملوں پر بعد احد المحمول کے گئی پھر اگر دعوی اجماع میں جو اوپر
ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہی نظر ہو تو ملی تسلیم النظر غایت اوسکی یہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح حجت
قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نرہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر
متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اوٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے
اور باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہی کما نقل عن عقد الفرید لعل المراد اتفاق
الاصولیین الخ علاوہ یہ کہ اختلاف بعض مجہول ہے جیسا کہ کلام زرکشی سے نقل کیا ہے وہ اجماع کہ
عبارت ہے اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سے کیونکر باطل ہوجاے البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہوتا
اوسکا تمم اجماع ہوتا پھر وہ اور مجتہدین سے اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا واذا لم یثبت ذلک من کلام المعترض لم یبطل الاجماع اور بالجملہ یہ کلام بیچ رجوع بعد العمل کے تو یہ تھا کہ قبل العمل رجوع درست ہو اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب بسبب عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کیونکر ہوگا ۔ علی تقدیر التسلیم اٹھہ جانا اتفاق کا جو برتقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ میں کیا مضر ہوگا اب یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ زرکشی نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوروں کے کلام سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہوگیا اس لئے کہ اولا تو وہ بعض علماء کہ جنکی مخالفت معلوم نہیں کہ مجتہد اور تمیز اہل سے ہیں یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع میں خلل ہوتی اور ثانیا بھی نہ تھا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے دعوی تحقق اجماع مصطلح کا متعین نہیں پس ممکن ہو کہ اتفاق مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہیں اور ثالثا یہ کہ ہم یہ ہی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہ حکم تھا باعتبار اصل کے جس حال میں تقلید معین واجب تھی نہ وقت عروض عوارض اور وجوب تقلید معین ہیں اور اسطرح دفع ہوگیا کلام صاحب عنایہ کا اور معتمد الحصول کا اور یہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوے اجماع کو رد کردیا اور کہا ہے کہ سوا ابن حاجب اور آمدی کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے اور کہا کہ کسطرح رجوع ممنوع ہوگا جبکہ سمت مذہب کے غیر معلوم ہو چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہیں ثم رأیت تقی الدین السبکی ذکر انہ سئل عن ذلک فی ضمن مسائل سیلے ان قال السبکی ودعوی الاتفاق فیہ نظر وفی کلام غیرہما ما یشعر باثبات الخلاف بعد العمل ایضا وکیف یمنع اذا اعتقد صحتہ انتہی اسکا حال یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید مذہب معین کو تقلید امام آخر میں صورتوں میں جو پیشتر جابجا ہم ذکر کر دیں جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل اور سوا صور ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کما قال المسئلۃ الخامسۃ فی المقلد لمذہب الشافعی او غیرہ من الائمۃ ان اللہ ان یقلد غیرہ فی مسئلۃ فللاحوال احدہا ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک المسئلۃ فیجوز تباعا للراجح فی ظنہ انتہی اقول یہ وہ صورت ہے جو جواز تقلید امام آخر کے جسمیں مقلد مرتبہ ترجیح رکھتا ہے اور دلیل ضعیف کو قوی سے امتیاز دیکر تصحیح و تغلیط مذہب کر سکتا ہے پس ایسا مقلد معدود سے اقسام مجتہدین میں پھر فرمایا سبکی نے الثانیۃ ان یعتقد رجحان مذہب امامہ او لا یعتقد رجحانہ اصلا ولکن لی کلا الامرین یقصد تقلیدہ حتیاطا للدینہ و ما شبہ ذلک فھو جائز ایضا انتہی مختصر اقول یہ صورت حیلہ کی ہے

جسمین تصریح بھی تقلید امام آخر کو بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے اما ختم من ان یقصد بتقلیدہ امر
لیا ما ہو محتاج الیہ بحاجۃ ماسۃ محققۃ او ضرورۃ اذ عنۃ فیجوز ایضا انتہی اقول یہ وہ صورت ثالثہ ہے ترک تقلید امام
اپنے کے جسمین ضرورت معتبر شرعیہ درپیش ہے پھر سبکی نے صورت چہارم عدم جواز ترک تقلید امام اپنے کے ذکر میں
الرابعۃ ان لا یدعوہ الی ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد تقصد الرخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ
حینئذ متبع لہواہ لا للدین ثم استدل ان یکثر منہ ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا وزیادۃ فحش بما ذکرتہ
ہیتمی من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابقتان لعمل تقلید الاول کالحنفی یدعی شفعۃ الجوار فیاخذ بما
بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم یستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا التحقق خطانہ اما فی
والاما فی السابق وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل ذکرتہ بہذہ المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق
شیخ تقی الدین سبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت
ملجیہ کے اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرۃ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق
خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو مظنہ اعتراض پیدا ہو کہ کوئی سمجھے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے
معلوم ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے
شیخ مذکور فرماتے ہیں وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ بعد
العمل لا یعود بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر ففی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلاف بعد العمل ایضا
یتبع وذا اعتقد صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر
الحجۃ بحیث ینتقل من امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا باس بہ ولکنی ارے
علی الصورۃ التی ذکرتہا معنی السابقۃ برہان الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع فان لم یکن منقولا فالمتعلق
وتحقیقہ قد شہد لہ انتہی یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہے کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا
تو رجوع اوس سے درست ہے اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوے الاتفاق میں نظر
ہے اس لئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل میں بھی اختلاف ہے جیسے کہ قبل العمل میں
ہے اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا ردّ تم اکمروف کہتا ہے
سبکی نے تین حالتوں میں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ میں تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصا جس وقت

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا اس وقت مین رجوع سے کسطرح منع کیا جائیگا پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید غیر کے بعد العمل مطلقاً کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقاً نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچھ اعتراض نہین پس یہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پھر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کی یا یتطور توجیہ کی کہ مقلد ساتھ التزام کرنے ایکمذہب کے مکلف ہے ساتھ اوسی مذہب کے اور واجب ہوا اوسپر اختیار کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور حامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھ امارات اور دلائل کے دوسرا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوس کے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا رجوع سے مقصود ہین اور وجہ انکی ہو سکتی ہے لیکن میری نظر مین یہ ہے کہ کلام ان دونون کا محمول کرو ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہ تقلید غیر سے ان صور تو نمین کہ مین تصریح منع کی وہان کر چکا ہون انتہی ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہے اسمین کیا خیانت مل اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعا ے خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفون کو دہوکے مین ڈالا اور یہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی و طحطاوی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی وغیرہ کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسی کے چاہے تقلید کر لیا کرے اور دین و مذہب کو لعب بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہ ہے کہ التزام تقلید امام معین بطور یکہ کسی حال مین خواہ وقت اجتہادی ہو یا نہو یا ضرورت شرعیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز نہو نہین نہ قبل العمل نہ بعد العمل یہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور یہی محرر ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہو چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ ۔ وجہ ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کر کے کہا کہ معنے عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہ ہین کہ بعد اوسی حادثہ مین رجوع نکرے اسپر بہت سی نقول نقل کین ہمکو ضرر نہین پہونچاتا اس لئے کہ جب بغیر اعذار مذکورہ کی تقلید غیر مطلقاً ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور در صورت اعذار مذکورہ کے جائز ہوئے اسطرح تو پھر مخالفت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھ حادثہ معمول بہا کے کیا منفعت ہے تا مہ قال صاحب التنویر چوتھی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتونکا ممنوع ہے بالاجماع کہا ہے اسکو

صاحب البصیرہ کی روایت مسلمات سے قول مولف منہیا جناب مولف رسالہ نے لکھا
ہی ہے کہ آخر مواقع الصلوۃ کو ترک کیا اور ما تمہ لکھا ہے کو موجود دیا اقول مقصود مولف تذکرہ کا یہ
یا یہ ہے تخلیہ سے ان لوگون کو جیسے الحلواۃ تقلید للمعین کو واجب نہین کہتے بلکہ دونو امر
ہیں یا رخص مین او یہ بات کہ یہ ہے کہ جب مخالفت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دوسرے
جز تقلید امام کو مطلقاً مانے کا لزوم ہمیشہ یا رخص مین ہوتا رہا اگرچہ فی نفسہ جواز تقلید امام آخر جو کہ
اس منع تتبع رخص سے نہ اٹھا لیکن دعوے جواز رجوع عن الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہ جواب مثبت ان امر کا
ہو گیا باقی رہا کہ ہم جواب ملا صحیح سوال اٹکا یہ کہ نقل اجماع صاحب البحر مالکی نے دعوی اجماع حرمت تتبع رخص کا
کیا ہے الا وہ مسلم مین منقول ہے کہا قال ولا یجوز عند مالک تتبع الرخص لو جاز تجیب بالمنع او
تفسیق تتبع الرخص حرام روایات انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دیا اس اجماع صاحب البحر کا
بھی یا بطور دیا ہی کہ بتایا ہے کہ ساتھ امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہے تا کہ مین معترض ہے یہ
نظر نہین آیا کہ قول کرنا صاحب البحر کا ساتھ تحقیق اجماع کے خلاف مذہب ثابت الامر ہے کہ دعوی میں ان کا وہ تردید
معترض کے مقابل مسلم نہین لکھتے اجماع مین کیا تردید ہے یہ کہنا وہ نقل تو یہ کہ صاحب البحر نے اجماع نقل کیا
دو دوسرے مین منقول ہے یہ بات نہین ہے اور اس مین کیا فائدہ ہے اگر یہ کہتا کہ قول اول کو مسلم مین مقبول او
ثابت کیا ہے تو نہ یہ بات ہوتی علاوہ یہ کہ اعتراض صاحب مسلم پر اور حدیث ابن مسعود منقول ہے
صاحب البحر نہین یعنی یہ جو کہا کہ تتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک یہ
مین تو اسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اسکو فاسق
نہین کہا تو بنا بر اس کے تتبع رخص حرام ہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد منفرد ہے
پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اس کے جواب مین ہم کہتے ہین کہ روایت عدم تفسیق
متبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے بلکہ روایت محتمل ہے کہ رجوع عنہا ہو اور تفسیق
کے سوی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی ایسی
ہم کہتے ہین کہ تتبع رخص کے جو حرام ہے تو سوا حالت ضرورت وغیرہ مین ہوا کرتا ہے پس ممکن ہے کہ تفسیق
متبع کی حق مین مجرد وین ونہ مذہب کو ملعبہ بنا دین اور روایت عدم تفسیق کی مخالفت ہو بر
حالت ضرورت وغیرہ پس اس تقدیر پر امام احمد کی دونون روایتون مین اختلاف حقیقی نہین جیسے کہ ابن حجر نے متبع رخص

مین اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جائز رکھا ہے ان دونون قولون مین علامہ سمہودی شافعی نے تطبیق بایںطور کی ہے کہ اجماع اوپر منع تتبع کی اس صورت مین ہے کہ تتبع رخص بغیر تقلید اس شخص کے جس نے رخصت کا قول کیا ہے رخص کو اختیار کیا یا رخص مرکبہ بیچ فعل واحد کے ہون اور جنہون نے تتبع رخص تجویز کیا ہے وہ سوا صورتون مذکورہ کے ہے فلا خلاف فی الحقیقۃ کما قال فی العقد الفرید ولا ماحکاہ بعضہم عن ابن حزم حکایۃ الاجماع علی منع تتبع رخص المذاہب فلعلہ محمول علی من تتبعہا من غیر تقلید لمن قال بہا او علی الرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول ابن عبد البر اور ثبوت عدم تفسیق مین اسطور پر یہی تطبیق ہو سکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہین اور کہتے ہین کہ روایۃ شاذہ مخالف جمہور کے باآنکہ محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہین ہوتی کما قال السید السمہودی توزع فی حکایۃ الاتفاق للمخالفۃ جماعۃ منہم القاضی ابو الطیب فجزم فی تعلیقہ بانہا یعتبر منیۃ الحاکم فیما کان حقا عندہا والا ما ہو حق عند الحاکم فعلی الحاکم برے شفعۃ الجار فحلفہ انہ لا یستحق علیہ الشفعۃ لخوے الحالف علی قول نفسہ فانہ یکون بارا فی یمینہ انتہی قال والجواب ان الشذوذ لا یقدح فی حکایۃ الاتفاق انتہی لقدر الحاجۃ اور مع قطع نظر از نیہمہ اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہے تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے تو باقی رہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت دلیل کے اب مجملا حال ہر ایک روایت کا جسکو مولف نے جواز تتبع رخص مین نقل کیا ہے سنا چاہئے کہ یہ جو شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی روایت مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ بسبب فرمانے اللہ تعالے کے کہ بحکم آیۂ کریمہ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کے تمامی پر اور پر امت کے اور موافق اسی مضمون کے سند جانا نقل کرکے اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اسکا یہ ہے کہ معنی آیۂ کریمہ کے یہ نہین ہین کہ ہر امر مین مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف حج اوسکو کر لیا کرے بلکہ معنے اس کے یہ ہین کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہارے واسطے مقرر فرمائے ہین ان سے مین رعایت یسر ہے اس لیے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نسا اور رجال وغیرہم یکسان احکام نہین فرمائے بلکہ ہر شخص کے مناسب حکم کیا اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم سابقہ مین تھا سب امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف

بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اے یرید اللہ ان تیسر علیکم ولا یعسر وقد نفے عنکم الحرج فی الدین
وامرکم بالحنفیۃ السمحۃ التی لا اصر فیہا انتہی وہکذا فے التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سے
یہ کہان نکلتا ہے کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھ تمسک اسکے کرے اور حرم اوسکے
اتباع اونکا کیا کرے اور اسیطرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعا مائل بر نہین آتا ہے اسواسطے کہ خلاصہ انکا
سبکا یہ ہے کہ جبتک ممکن ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیے سوائے
کہ منادین کا اور پر تیسیر کے ہے نہ یہ کہ جس کسی کا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور
اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سے اوپر جواز تتبع رخص استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین زیروزبر
ہو جاویگا اور جتنے قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے مثلو غیر منصوص سب باطل
ہوجاوینگے مثلا حرمت بنج اور افیون یا مسکرات اکثر کہ جو منصوص نہین اور امام شافعی یا اور کسی
مجتہد نے قیاس مسکر ہو خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیاس کرنا تمہارا مخالف
نص قطعی یرید اللہ بکم الیسر کے اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علی ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماع
بھی بیشتر باطل ہوجاوینگے اسواسطے ارباب تفسیر وحدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہے ہین کہ دین
کے جتنے احکام ہین اپنے اپنے محل پر سب مین تیسیر ہے عزیمت بمحل عزیمت پر اور رخصت بمحل
رخصت پر اور علے ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید والتیسیر
اوالتعسر انتہی اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلا تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث
سے اور آیہ سے اوسپر الزام آتا کہ آیمین شدت ہی اور پر مکلفین کے اور جب موقع ضرورت کو مستثنی
کردیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسکلام سے یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص کی
منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین یہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت
بغیر فہم دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائین اور تحریم و تحلیل اشیا کے
ضوابط کو اٹھائین اسلئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ
کے اور نقل اقوال اور ردو قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے
اس سے فرمایا تھا قولہ من غیر تلفظ الرخص اے بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہر فی المنع
من ذلک وصححہ ابن السبکی فے جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہ جو ایک مجتہد

قول مین نقل کی ہے من عمر مرفوعا افضل امتی الذین یعملون بالرخص انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے صحت حدیث پر جزم نہین ہوسکتا پس استدلال مین قابل سماعت کے نہین خصوصا اور رسالہ کے معیار کے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو مانتا ہی نہین کما مر فی اول الکتاب او علی تقدیر تسلیم کیا جاوے کہ یہ حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر سبیل اختصار یہ ہے کہ معنی عزیمت کے لغت مین جتنا کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی شے کے ہین اور معنے رخصت کے لغت مین تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر یعزم عزما ویضم ومعزما کمقعد ومجلس وعزمانا بالضم وعزیما وعزیمۃ وعزمۃ وعزمہ واعتزمہ وعلیہ وتعزم اراد فعلہ وقطع علیہ وجد فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی عزم اللہ علیک بفعلہا ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما رکدت رایک وعزم علیہ وفیہ یحب اللہ فیہ العزم الجد والصبر ومنہ فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی اِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام وقال فی تفسیر اولی العزم من الرسل اولی الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصۃ بالضم وبضمتین ترخیص اللہ عز وجل للعبد فیما یخففہ علیہ ویسہل انتہی اور موافق انہین معانی کے استعمال ہو عزیمت اور رخصت کا عرف مین لیکن اکثر جگہہ پر عزیمت اور رخصت کہ مصدر مین بمعنی مفعول کے یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہین قال فی الکشاف حقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر واصلہ من معزومات الامور ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پھر رخصت جو مقابل ہوگی عزیمت کی کہ معنے مین اوسکے ختم امر کا اور جد اور کوشش ہے یا صبر ور بمعنی تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے مثلا فرایض اللہ اور محرمات اللہ تعالی عزائم ہین بمعنی قطعیت حکم کرنیکے اور اجتناب کے تو رخصت مقابلہ اسکی یہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دی ترک یا تاخیر کی یا اختیار کی اور اتباع سنت اور تقوے اور ورع اگر عزیمت ہے بمعنی ایسا کہ کلام مین جد اور ثبات ہے علی الطاعۃ اور صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اس کے وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کے پس جب بیان اس کا ہوچکا تو ہم کہتے ہین کہ فرایض اللہ تعالی کے مامورات حتمیہ ہین اسیطرح محرمات اسکے منہیات حتمیہ ہین پس عزائم ہو اللہ کی طاعت سنت کی بہتر اور افضل ادائے فرایض اور اجتناب محرمات سے نہین ہو اور بطور اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل برابر ہیں سب غرائم ہیں اور مامور بہ شارع کے اور خسیسین مقابل
اس کے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوے اور ورع اور ترک طریقۂ سنت
اور عدم اختیار افضل اولیٰ نہیں ہے مگر بعوارض و ضرورات در حال ادسیر ہرگز بہتر نہیں عاملین غرائم
آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اس پر دال ہیں لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہیں قال
الزمخشری فی الکشاف وَجَاہِدُوا فِی اللہِ امر بالغزو ومجاہدۃ النفس والہوے وہو الجہاد الاکبر عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر فی اللہ ای فی ذاتہ و
من اجلہ یقال ہو حق عالم وجد عالم اے عالم حقا وجدا ومنہ حق جہادہ ہو اجتباکم اختارکم لدینہ و
لنصرتہ وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ فتح باب التوبۃ للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات
والاروش ونحوہ قولہ تعالے یُرِیْدُ اللہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی
یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام
بالواجب واجتناب المحارم ونحوہ فاتقوا اللہ ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع
منہا شیئا وعن عبد اللہ ہو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل ہو
ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسہ وابنہ وابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبد حق تقاتہ حتی یخزن
لسانہ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی فَبَشِّرْ عِبَادِیَ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ وقال عز من قائل
وَالَّذِیْنَ جَاہَدُوْا فِیْنَا لَنَہْدِیَنَّہُمْ سُبُلَنَا وقال اللہ سبحانہ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللہِ اَتْقٰکُمْ وقال الزمخشری فی الکشاف
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مومن تقی کریم علی اللہ وفاجر شقی ہین
علی اللہ ثم قرء الآیۃ وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدار
قطنی عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات
فلا تنتہکوہا وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ و
ایضا فی المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ
من یعش منکم فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا
علیہا بالنواجذ تم اب محل غور ہے کہ یہ سب غرائم مامور بہ ہیں عاملین اس کے جو نہایت
عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوۃ والسلام ہیں صحابہ کرام اور تابعین اور اولیا وذوی الاحترام اور علما آئمہ متکلمین

ہین عاملین بالرخص سے مثل تارک فرائض اور ختیار کنندہ محرمات اور تارک سنت وعامل مباحات غیر
مسنون وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت واحتیاج اجازت اس امور کی مواضع مخصوصہ مین بشرائط
معتبرہ دی ہی کیونکہ کمتر مرتبہ مین ہوجائین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اس کے جس نصوص
صریحہ فضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اوپر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ
سبحانہ وتعالے لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ
بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ
الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ
اللّٰهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ط دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا اوپر اس کے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہے
اور قاعد اس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہے اور عامل بالعزیمۃ قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصۃ سے ایسا ہی
انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کے عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت
ہے اور ساتھ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ
الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنَىٰ الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علی
ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر فضلیت عاملین بالعزیمۃ کے دال ہین پس الحدیث غیر مبین السند وغیرہ ظاہر
مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و ختیار ہے یا قابل تاویل ہی یا لائق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین
کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز کہ
کہ عاملین اوپر رخص ایک مذہب معین کے افضل ہون نسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص
مذاہب مین اس حدیث کو مستند کرنا سراسر بے معنی اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیحاصل سے اکثر
اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق
باقی قول مولف معیار کا کہ بعینہ ساتھ ادنی تغییر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہے سب ضمن جواب
مذکور مین رد ہوا حاجت تطویل وتفصیل نہین قال صاحب التنویر پانچوین وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین
کے جائز ہے بالاجماع اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علماء کے الخ قال مولف المعیار
اس قول سے یہی الخ اقول اس وجہ مین مؤلف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اس بات کو کہ بعض علما کے نزدیک
جواز تقلید علی التعیین نہین ہی اس تقدیر پر کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین کا ترک کرین اور جواز مسلم رکھین

تو اختلاف علما جو وجوب وجواز مین ہے ہمارے تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید معین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک ذی یقین کے عہدۂ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جسوقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک ذی یقین
کے عہدۂ تکلیف سے بر آئیگا اسلیے کہ ذی یقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنی غیر ممنوع کے شرعا متحقق ہی
اور یہ جواز دونو قولونمین مشترک ہے پس ہر صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدۂ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہو جانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اذا اشتبہت المنکوحۃ بالاجنبیۃ حرمت لان الکف عن الحرام واجب ولا یحصل
بالکف عنہما ولو قال احدکما طالق حرمتا لان الاجتناب یقینا فیہ انتہی پس بر تقدیر تسلیم جواز تقلید
معین کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہ جو مولف معیار نے کہا کہ کلام میں تعین تقلید
مین تھا جو بنظر وجوب کے ہوا اور اوسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب
شرعی کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس روایتون سے ثابت ہو چکا تو اسی سے ساقط ہوا اسلئے
کہ جواز کے دو معنی ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہ معنی مقابل ہین واجب کے اور ایک غیر ممنوع شرعا اور
یہ جواز جمع ہو جاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اعلم ان الجائز کما یطلق علی المباح المقابل
للواجب والمندوب کذلک یطلق علی ما لا یمنع شرعا انتہی پس تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع جائز کہا
اور دو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے معنے ثانی لیا ہے
اور مولف معیار معنی اول سمجھکر نفی اجماع سے علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو تحت وجوب تھا اور اوسکا
کو مولف تنویر نے تنزل کر کے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید معین کو بسبب
آخر کے کہ وہ خروج عہدۂ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہ کہ حال چار دلیلون
اور تینتیس روایتون کا جسے مولف نے بدعت ٹھہرایا تھا تقلید معین کو پیشتر بخوبی واضح ہو چکا اور ناظرین
پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مولف معیار کا مدعا فی الواقع نہین نکلتا اگرچہ زعم اسکا اور خیال
محال پر حاکم ہے **قال صاحب التنویر** اور وجہ ہمیشہ یہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے
کھولنا دروازہ فساد کا ہے الخ **قال مولف المعیار** مقدمہ اولیٰ اسکا مردود ہے
اقول اثبات مقدمہ اولیٰ کا ساتھہ نقل کلام ملا علی قاری رحمہ اللہ کے بخوبی ہو چکا پس دعوی

مردود ہے مولف معیار کا قابل اصغا نہیں اور یہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین مین علی الاطلاق مصلحت
دین اور محافظت ایمان سے ہے مجرد دعوے اور صرف نقول ہے جسپر کوئی عقل اور نقل شاہد نہین بلکہ
تصریحات علماے محققین بلکہ مقبولین اور مستند الیہم مولف معیار کے مخالف ہے دیکھو عبارت شعرانی
اور ملا علی قاری وغیرہم جنکے کلام سے مولف جابجا سند پکڑتا ہے کیا فرماتے ہین قال الشعرانی فی المیزان
فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقلید بمذہب معین فالجواب نعم
یجب علیہ ذلک لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ انتہی وتقدم نقلہ عن شیخہ علی الخواص وکلام العلی القاری
والکان فی ہذا القدر کفایۃ للمتدین المنصف لکن سیجی انہ منہا الرفع شغف المتعصب المتعسف قال
صاحب التنویر اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ اسکا
یہ ہے کہ ہوگی مرجوح انتہی قال مولف المعیار جبکہ تقلید معین وجوبا کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی
راجح اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی انتہی اقول جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے
ہمنے غیر محقق ہدہ کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گذر چکین اور بعض
آتی ہین تو بدعت ہونا اوسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو پیشتر لکھی گذر چکی ہے
دلالت واضح رکھتی ہے اوپر ارجحیت کے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین
مذکور نہین ہین کہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہ ہے کہ وہ تین باتین جو مولف تنویر نے اجماع مذکور سے
اخذ کی ہین وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ اونکا وہی
اجماع ہے البتہ نام اونکا ساتھ لفظ دلیل کے نہین لیا ہے ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اس کے یہ کلام مذکور
دلیل رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگا قال مولف المعیار تقلید بطریق عدم تعیین کے بھی ہی
سبیل مومنین سے انتہی اقول جواب اسکا مفصلا گذر چکا کہ تقلید واسطے لتعیین اصلا سبیل المومنین
نہین ہے اور کسی زمانہ مین جو بہت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ کے بطور تقلید کرلی تھی وہ
اجمال بعد تمدین مذاہب کے جاتی رہی اور سبیل مومنین تقلید واسطے لتعیین کے قرار پائی یہانتک کہ مولف
معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہے وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر قائل ہے اور یہ مضمون کلام
ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور صاحب الفتح بغدادی وغیرہم سے حسب تصریح اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کردیا گیا ہے پس تعیین
طریق کی مخالفت ہی طریق مومنین کے اور داخل ہونا تحت وعید نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے ا

جو تعبیہ میں کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اصل یہ ہے جو کہ گذری تو اس
معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہے انتہی
جواب اسکا یہ ہے کہ مولف تنویر نے آیہ کریمہ فاستبقوا الخیرات کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے بایں لحاظ کہ یہ داخل ہے خیرات میں اور بمقتضائے صیغہ امر کے کہ حقیقۃ واسطے وجوب کے
ہے جیسا کہ مصرح فی جمیع کتب الاصول قال فی المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہی وقال فی مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہی وہکذا فی التوضیح والتلویح
وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہے مولف معیار نے اسکا کچھ جواب نہ دیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوس کی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد
سے مقابلہ بنص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب وسنیت
واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کما لا یخفے پس قرینہ مجاز کا ہیچ لغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکیگا فافہم **قال صاحب التنویر** طریق تیسرا الخ **قال مؤلف المعیار** ایسے دین
مبنی کئے امیر دین الخ **اقول** یہ جو مؤلف معیار اثبات دعوے بطلان عدم جواز نقل مخالف للائمۃ
الاربعۃ اور دعوے بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق پر حوالہ کرتا ہے
اسکا حال بخوبی کھل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کر کے بطلان دعوے بطلان کو
بوضاحت سمجھ لے اور یہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضوں کے نزدیک جائز اور بعضوں
کے نزدیک باطل ہے تو جس نے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوے اسکا مردود ہے انتہی پس جواب
اسکا یہ ہے کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فی الدر المختار ناقلا عن تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم الملفق باطل
بالاجماع انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلا عن الحلبی مثالہ متوضی سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم
صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی
الفرید ایسے ہی وہ ناقلا عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہیں ہے مؤلف
معیار نے دہوکا کھایا کہ اس قول طحطاوی سے یا باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا
اسکا زعم کیا اس لئے کہ معنی اس کلام کے یہ ہیں کہ جس کسی نے اجماعا تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوس نے قول جواز کو معتبر

نہین کیا یعنی بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہین ناقلین اجماع نے اعتبار اُنکا نہین کیا
راقم الحروف کہتا ہی کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا صحیح ہی اور موجب اسواسطی کہ قائلین جواز مجتہد نہین ہین کہ
اُنکے اختلاف سی اجماع جاتا ہی اور اُنکے اتفاق سے منعقد ہوجائی پس نقل اجماع مین اُنکی قول کا کیا
اعتبار اور یہہ جو مؤلف سیار کہتا ہی کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال کیا یہہ معنی لم یعتبر القول بجوازہ
کے نہین ہوسکتی اسلئے کہ زبان عرب مین اعتبار خیال کرنیکو نہین کہتی اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ نہ
خیال کرنا اُنکا قول جواز کو بجہت نہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہی اسلئے کہ مسئلہ
تلفیق مختلف فیہ نہین ہوجاتا اور یہہ جو طحطاوی نے کہا ہی کہ یہہ باطل خلافاً لابن الہمام صریح اسپر دال ہی کہ حکم
بطلان تلفیق کا ثابت ہی اور خلاف ابن الہمام کا مضر حکم بطلان کو نہین اسلئے کہ ابن الہمام نہی رکن اجماع نہین
ہین یا اسجہت سی کہ مجتہد نہین ہین یا اسجہت سی کہ مجمعین کے زمانہ سی زمانہ اُنکا متاخر ہی پس خلاف متاخر کا
ناقض اجماع متقدم نہین ہوسکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جب کہ بطلان مدعی اجماع مذکور کا دعوی
ہی تو اُسکو چاہئی کہ جسطرح ہمنی کلام ثقات سی اجماع نقل کیا اسیطرح وہ کلام ثقات سی نہونا اجماع کا نقل
کرے ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سی اجماع باطل نہین ہوتا اور اختلاف ثابت نہین اور وہ جو کلام
ابن نجیم سی جواز تلفیق سمجہا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہین ہو اسواسطی کہ عبارت
ویمکن ان یؤخذ صحة الاستبدال من قول ابی یوسف رح وصحة البیع بغبن فاحش لقول ابی حنیفة رح بناء
علی جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین یہہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول ابی حنیفہ کی بجہت بنا
کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولونکی یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے پہر
اگر جواز تلفیق کو مسلم رکہو تو یہہ توجیہ بنیگی نہین تو نہین پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کما مر بلکہ صیغہ تمریض و تضعیف توجیہ جو یمکن ان یؤخذ الخ ہی
مؤید ہی اسبات کا کہ قائل کا یہہ مذہب نہین ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نلکہتا اور ثانیا یہہ کہ بتقدیر تسلیم
تلفیق وہ نہین ہی جسمین بحث ہی اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہی کہ موافق دو مذہبون کے ایک فعل
واقع ہو اور یہان مذہب امام ابو یوسف رح علیحدہ مذہب امام ابی حنیفہ رح سے نہین کما مر اسیواسطے کلام مذکور
مین تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کی صحیح ہی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہین ہوتا ادنا التنایہ کہ ہم نے یہہ بھی
تسلیم کرلیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہین ہوسکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد
اور یہہ روایت بزازیہ ومن علما خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءة اخذا بمذہب الامام
پہلے ذکر ہو چکی اور جواب اسکا بتفصیل دیا گیا حاجت اعادہ نہین علاوہ یہہ کہ بعض علما مجہول
الحال کے مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اوٹھہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب
متاخرین کا ہے نہ متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علما حنفیہ کے محققین شافعیہ سے
امام نووی اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب
اسیطرف گئے اور سبہون نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم کہا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین
کا ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہے کہ یہہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لیے شرط نہین
قال السید السمہودی فی العقد الفرید ما اشترط فی الجواز الانتقال من اعتبار ان ینقض مثلا ای لا
یکون بحیث ینقض لو قضی به لمخالفة نص کتاب او سنة او نحوہما ذکرہ ایضا فی قواعدہ وتابعه علیه ابن دقیق
العید وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانه قال ان للجواز ای فی الانتقال بتقلید امام آخر حیث لا نابه
شروطا ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورة یقع الاجماع علی بطلانہا کما
اذا افتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیه ینقض فیه الحکم لو وقع به الثالث انشراح الصدر
للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونه متلاعبا بالدین متساہلا فیه ودلیل اعتبار ہذہ الشروط قوله
صلی الله علیه وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس ففعله اثم بل قول
ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم انسان علی ما یعتقدہ مخالفا لامر الله عز وجل
ولا یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیه قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث
یکون التاویل مستکرہا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی
قلت اما الشرط الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحة التقلید فیه وبه جزم القرافی
فقال فی شرح المحصول اشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فی امر مجتمع علی ابطاله
اما الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوة فلا بد ان یدلک فی
الطہارة التی مس فیہا ویمسح جمیع راسه والا فصلاته باطلة عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی ایضا

ثم قال من فروع ذلك انہ لو تزوج بلا ولی تقلیداً لابی حنیفۃ او بلا شہود تقلیداً لمالک ووطی لا یحد ولو نکح بلا ولی وبلا شہود ایضاً حد کما قال الرافعی لان الامامین قد اتفقا علی البطلان انتہی وقد نقلنا مثلہ من التلویح وغیرہ سابقاً اور ثانیاً یہہ کہ جواز تلفیق جو منقول ہی ابن الہمام اور ابن نجیم سے علی تقدیر التسلیم ممکن ہی کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت پر پس تنافی درمیان قولین کے نرہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن العلا فرزح الملکی کی جسکو مؤلف معیار نے بطور استناد نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہی اور وہ یہہ ہی فہذا ابو یوسف امام المذہب کبیر والمجتہد الکامل قد قلد عند الضرورۃ ولم یکن ذلک منہ ہبا لہ بل انہ یہہ تنجس الماء القلیل وان لم یتغیر لوقوع ما ینجسہ فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب اور رجوع بعد العمل سی یہہ ہی کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکی کا صحیح نہیں بعض مواقع مین مثل وقوع ضرورت کی یا حصول ملکہ اجتہاد کی یہہ امور جائز ہین اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ مین امور مذکورہ تجویز کرتے ہین پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں فلا یقوم حجۃ علینا اور وہ کلام شارح تحریر سے اتباعاً لابن الہمام نقل کیا ہی خود علامہ شرنبلالی نے خوب اسکو رد کر دیا اور سوا اسکی ہمنے بہت سی تصریحات علما کا اوپر تحقیق اجماع مرکب کی اور بطلان قول مخالف کی نقل کر دین یہانپر حاجت اعادہ نہیں اور یہہ جو مؤلف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمین مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہی اسکا حال سنو کہا شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہی کہ کسی نی اوپر عدم جواز تلفیق کی اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہی کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ مین سے جائز نہین اسپر وارد ہوتا ہی کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا اور شرائط مذکورہ ہمارے مین بیچ مسائل مذہب ہمارے کی مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر اختیار کری بیچ اسکی تو وہ فعل اسکا نزدیک ہمارے ذی اجزا اور مشروط باطل ہی مثلاً امام شافعی نے یہہ نہیں کہا کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکی بغیر شہود کی نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہی اور نہ امام مالک نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید الامام الشافعی نکاح کر لے تو نکاح اسکا باطل ہی پس جسوقت ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سی بیچ بعض شرائط کی حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر ملفق سبکے نزدیک کا ہیکو باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلاً امام شافعی اور مالک

جو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اُس صورتمین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا
اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکھی اور صورت مذکورہ مین مقلد کسی مذہب کی
مراعات نہ کی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پھر کسی نے
اسکا جواب دیا کہ صورت مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد کے مقلدین جمیع شرائط اپنے مذہب کے بجا لاینگا یا
بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پاویگا تو اُس سے بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلیے کہ
اگر مقلد جمیع شرائط اور شروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچھہ قباحت نزدیک
امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کی تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پھر کیا وجہ کہ مخالفت بعض
شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پھر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط
کے مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک اماموں کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق
ایک مذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت
جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فی البعض موجب بطلان عمل ہوئی پھر کسی نے اسکا جواب دیا
کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص سے یا اجماع یا قیاس اس بات پر لاؤ کہ جمیع شرائط
عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہے تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا عالم
شرنبلالی وغیرہ من المحققین نے جواب دیا کہ منشا وہ عمل مجتہد فیہ جسکی شرائط مین کلام ہے نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان
مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط و ارکان اُس عمل کے معلوم و معین
کیے مثلاً امام مالک نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہے لیکن مہر کا ذکر کرنا اُس
مین ضروری ہے اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سے نہین شہود کا ہونا ضروری ہے
تو دیکھو کہ امام مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک
امام شافعی کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا
امام مالک کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوں اماموں کے نزدیک ماہیت نکاح
کی کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل مذکور جو ثابت تہا ساتھہ قیاس مجتہدین کے
موجود نہوا اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلیے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین
کے اور کسی دلیل سے ثابت نہ تہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہے اسپر سوا انتفاء علت وجود کا اور دلیل کیا ہے

انتہے خلاصہ ترجمہ کلام شارح التحریر سے بعض توضیح اس کلام اخیر شرنبلالی پر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہے
اور کہتا ہے کہ اسمین مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اسلئے کہ مناط اس کلام کا تو اوپر اس بات کی ہے
کہ وقت تلفیق کے وجود عمل کا متحقق نہین اور یہہ بات مین دعوی ہے اعنی بطلان تلفیق کی تکیف
بعینہ دلیل انتہے مختصرا سبکل غور ہے کہ اس کلام مین مصادرہ علی المطلوب اصلا نہین اسلئے کہ معنی کلام
علامہ شرنبلالی کے یہہ ہین کہ عمل متنازع فیہ مین کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہے اسواسطے
کہ قیاس مجتہدین کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ
اور ارکان مخصوصہ کے ثابت کیا ہے پس جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق کے مذہب مجتہد
کے ثابت ہوا تہا چھوڑ دیا اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اس غیر کے
بہی ترک کر دیا پس اسجگہہ موافق کسیکے مذہب مین وہ عمل جو ثبوت اسکا بقیاس مجتہد تہا باقی نرہا پس
ساتہہ اہونیت کے کون شی ہوگی یعنی کوئی عمل معتبر شرعی چاہیئے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط
مین ہوا اور جب عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالاہونیت کیونکر ہوگا تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ مثلا وضو کی شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابوحنیفہ مین قرار پایا اور پانی
کم عشر فی عشر سے جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بالون
کا سر کے مثلا رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچہہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس
عورت ناقض ہے وضو کا جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق
مذہب امام ابی حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کی اور پہر عورت کو مس کرنے
مین اقتدا کیا امام ابوحنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور
اسی لئے پس موافق مذہبین کے اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالاہونیت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا
کہ مثلا امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اس عمل کے جو ہمارے
قیاس سے ثابت ہے کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتہہ انتفاء ہی کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعا ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہے کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کر سکتا اور نہ رکنیت اور شرطیت کی کچھ معنی نہین گے
اب ترتیب قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت
تلفیق مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف
ساتھہ صحت و فساد کے کوئی شئے نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت یا
فساد کے کوئی شئی نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شئی متصف
ساتھہ صحت و فساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شئی متصف ساتھہ صحت و فساد کے نہین تو تقلید اسمین ہوا
نہین ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید امون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ اموئیت
تقلید کے بیچ بعض شرائط کی صورت تلفیق مین باطل ہوا اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ
مع التلفیق لا تجد شیئا التحکم علیہ بالصحۃ والفساد وادعاء اموئیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم
وجود موصوف لیقال بموصوفیتہ بالاموئیۃ ولا وجود لشئ حالۃ التلفیق فانتفے ادعاء الاموئیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین توہم
مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہا یا کہ یہہ صغری قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ
علی المطلوب لازم ہوا یہہ نہ سمجہا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہی بلکہ یہہ دو نو
مقدمہ بدیہی ہین اذا فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف
ہی اوپر نہونے عمل مقلد کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کر چکے ہین
اُس فساد مرحوم کا بیشتر بخوبی واضح ہو چکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر
وغیرہ مجوزین تلفیق کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سے یہہ ہے کہ حالت
ضرورت وغیرہ کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اسکی اسپر بالصراحۃ دال ہی فلا یکون کلامہ حجۃ علینا
فافہم وتشکر ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق
سے عدم تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئے کہ ممکن ہی کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کی کیجاوے تو جواب
اُسکا یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا
غیر مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا و قد مر مثلہ فتذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو گمان کیا ہے کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہی سو یہہ بات الخ قال مؤلف المعیار مذہب صاحب بحر کا الخ اقول مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت رسالہ زینیہ ابن نجیم کی سی اثبات تلفیق مین نقل کی و یمکن ان یوخذ صحۃ الاستبدال الخ اسکا حال تفصیل ہم لکھہ چکی کہ اس کلام کو دلالت ویرا سباکی نہین ہی کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہی اور ابن الہام کی کوئی نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہین نقل کی ہان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہام کا نہین علامہ شرنبلالی نے اسکو خوب ذکر دیا ہی اور ہمنے توہمات فاسدہ کو اُسمین سی دفع کر کے تفصیل اُسکی بخوبی کردی اور کلام ابن الملا فروخ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محامل اُسکی معرض بیان مین آچکی اسپر دال نہین کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا فی الواقع ہی غایت الامر یہہ ہی کہ ان صاحبین کے فہم مین ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گزری سو وہ ترجیح انہون نے نقل کردی اس سے ثابت ہونا مذہب جواز تلفیق کا فی الواقع لازم نہین آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہین کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہے اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کی کوئی تصریح اسکی کلام آگے سے نقل کی پس مضمون کو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مؤلف تنویر کے جو مؤلف معیار سی واقع ہوا بلا قرینہ ہے اور مجز ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب عہدہ اپنی پھر اسکلام کیطرف رجوع کریگا ہم بھی پر انشاء اللہ تعالی جواب مفصل سن لیگا قال صاحب التنویر اور چوتہا طریق الخ قال مؤلف المعیار اس طریق مین یہہ خرافات کیا ہی الخ اقول جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ ان جمیع حوادث اجتہادیہ مین تقلید امام معین کرونگا تو بلا شبہہ اسکو موافق اوسکے مذکورہ سابقہ کے بلا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے جائز نہین ہی کما مر پس مؤلف تنویر نی مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہین کیا ہی وہ انکی حق مین روایت عدم جواز انتقال نقل کر کے تشبیہ دی ہے مقلد کو ساتہہ مجتہد کے اور وجہ شبہ کو بیان کیا ہی تفصیل پھر اس سے یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لا علی التعیین مخالف ہی اجماع کے بیان اسکا یہہ ہی کہ کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا مین مجتہد کو خلاف اپنی اجتہاد کے حکم کرنا نہین جائز اور نقل کیا اسکو مسلم سی پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہی یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہی اور توڑ دینا ہی اجماع کا پس قول غلط پر بوجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس وجہ سے پر روایت درمختار

۲۲۷

ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی نقل کردی پس یہان سوچو تو کرنا اس
کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہی اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کو بلا دلیل
منافی اجماع ہی اور حال تنقیح اس روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکہہ چکے کہ اس سے ہرگز مدعائی ہمو
معیار ہرگز نہین آتا پس بار بار اسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ عبارت مختصر الاصول الحکم
المقلد بخلاف اجتہاد امامہ مبنی علی جواز تقلید غیرہ ای یتبنی الحکم علی ما یمیز من المقلد بل تقلید غیرہ
انتہی جس سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنی کے تو حکم اسکا جائز
ہرگز نزدیک تو جمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعائی مؤلف پر دال نہین اسلئے کہ معنی اس عبارت
تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کی تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر جواز
اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنی اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چہوڑ کر
دوسرے امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چہوڑ کر دوسرے کی درست
نہوگی تو یہہ حکم کرنا بر خلاف مذہب امام اپنے کی بہی درست نہوگا پس اس عبارت سے یہہ کہان مفہوم
ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کی حکم کرنا درست ہی اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام
اپنے کی سمجہنا حتما عجیب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سے مصرح نقل
کرچکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کی مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ
صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کی بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر
پر صلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر بس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ
سابق پر فلا یفید الخصم ولا ینافی ما قصدنا انہم قال صاحب التنویر نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح
اشباہ والنظائر کی فی الفتح الخ قال مؤلف المعیار اس نقل مین فتح القدیر سے وہی اختصار کیا ہی الخ اقول
عجب ہے انصافی مؤلف معیار کی اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مرامات طریقہ بحث و تحقیق
کو بالکل چہوڑ دیا ہی اور با انیہہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ اب جیساکہ ہرگز شایان نہین
مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سے عبارت قالوا ان المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہے دیکہنا
چاہیے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہی یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی
اعتراض تغیر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اسنے تو کوئی تحریف جسمانی

دیانت سے کہین کی اور اگر حموی ہین اسیطرح منقول نہین ہے تو فی الواقع پر سش اسکی اُلٹی تو یہ سے
جاہئے اور جواب بہی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسیطرح مذکور ہے لہذا اُس جواب کی حاجت
نہین جبکہ شغف بے محل مؤلف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اس محل سے دیکہیں اور جانیں
کہ اعتراض مؤلف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ
جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہین کما لا یخفی علی الواقفین بقواعد البحث لیکن تبرعا
دفعا للظن السوء عن المومنین الصالحین اسکا بہی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب
تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہو اور جسوقت باوجود حصول
ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولی جائز نہوگا اس مضمون کو حموی نے
نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باین طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و
سباق راجع ہے طرف فقہا کے پس اصل غرض حموی کی کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اُسکے عدم
قبول سے وقوع منع فقہا کا اُٹہہ نجائیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے
نزدیک ہی انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر
سے نقل کرتا تو بلا شبہہ اس پر تمہارا یہہ اعتراض کہ لا تقربوا الصلوة کو لے لیا اور انتم سکاری کو چہوڑ
دیا وارد ہوتا و اذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار کا مدعا تو یہہ ہے کہ انتقال مطلقا جائز ہے خواہ
بضرورت ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتہہ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اسکے اور خواہ مع مخالفة القدر
الاجماعی ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت ہی نہین اسلئے کہ مقصود اُنکا
یہہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقا کلام فقہا مین واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس کے
ہے اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تقییدات شرع کو ہاتہہ سے دے بیٹہتا ہے اور مذہب کو ملعبہ
ہوا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہ کچہہ مضائقہ
نہین پس یہہ امر کچہہ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا اُنکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہے نہ باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہا اور علی تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار اور عمل کے
قابل قول فقہا ہے ایک ابن الہمام یا مثل انکی اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے
نہیں کما اشرنا الیہ سابقاً یہاں پر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے
نقل کیا اور اصل عبارتیں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور ماحصل اور مقصود کے
ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہے تا اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کھلجاوے اور تحقیق کلام ابن الہمام
مع تفصیل ہوجاوے قال ابن الہمام فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب
الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ
وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب
ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المنتقل من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد
وبرہان اولی ولا بد ان یراد بہذا الاجتہاد معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ
الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت اباحنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً
والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذہ حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ
التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل
علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج الیہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسوال انما
یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذ اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ
الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا
ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان یتبع ما ہو اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ لہ الاجتہاد ما
علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول
وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس وقت سائل نے دو مجتہدوں سے ایک حادثہ میں سوال کیا اور ان
دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکی طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار
کرے جسکی طرف میل قلب سائل نہیں تو بھی جائز ہے اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت
انتقال التقلید اسکی سے درست ہے اسلئے کہ اس عبارت سے یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر
ملتزم کا اور نہ یہہ بات کھلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

وغیرہ سے انتقال تقلید مجتہد مطلق سے کہ اسکے ممنوع ہونیمین بحث ہی لازم نہین آتا اور یہہ بہی محتمل ہی کہ یہہ حکم وقت ضرورت کی ہو فلا ینافی غرض المتوہم اور یہہ بہی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل کی بدون عروض عوارض کی ہو اور جب عوارض ایسی لاحق ہون کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاوے تو اسکی نفی اس کلام اور جواز انتقال اس حال مین لازم نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بہی آگے واسطے تذکیر کے آتی ہی اسپر دلالت صریحہ رکہتی ہی اور یہہ جو مقولہ فقہا نقل کیا ہی کہ منتقل مذہب سے اگر با اجتہاد و برہان انتقال کرے تو بہی مستوجب تعزیر ہی پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بالا مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنی اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہے تو اسپر اطلاق کیا جاویگا مقلد کا پس مثلا کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تہا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو پہر اس نے بعد التزام مذہب معین کے اپنی فہم اجتہادی سے بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چہوڑکر دوسرا مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب تعزیر کا بجہت اسکے کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہوگیا ہے پس اس انتقال مین نیز منتقل کو غرض محمود ہونا مشکل اور بہی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جائیگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبہ اہوا بنالینگے پس جب حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنی عامی اگرچہ کچہہ پڑہا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولی انتقال ممنوع اور موجب تعزیر ہے پس اس مین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب لیجائیگی اسواسطے کہ عامی کے لیی اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہی اسلیے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کے وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سے جو کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو یا نہین اب انتقال اسکا کسی مذہب سے ساتہہ فہم اجتہادی لینے کی ممکن ہے پہر اجتہاد کو یہان بمعنی تحری اور تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہی ہذا وقد التقی بعد ما فی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ فی ضمن بعض قول شارح التحریر فلیتذکر اللبیب ولکن علی البصیرۃ بفضل اللہ المجیب تہر یہہ جو ہمنے کہا کہ علی التقدیر التسلیم یہہ حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہی نہ مطلقا پس اگر باعتبار عروض عوارض کے تقلید معین واجب ہو جاوے تو اس حکم سے منافی نہین اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہی چنانچہ فتح القدیر مین بیچ کتاب القضاء کی فرماتے ہین کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بہولکر خلاف مذہب حکم کرے

تو نزدیک امام ابی حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہے اور اگر عمدا کرے تو نافذ نہیں اور صاحبین کے نزدیک دونو
صورت مین نافذ نہیں اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہے اور بعض نے قول صاحبین پر لیکن ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہو گیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے
کے حکم کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورت مین اس وقت مین قول
صاحبین ہی کا مختار ہو کما قال الوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ
الا لہوی باطل لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی
القاضی المجتہد انتہی مختصرا وقدر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور وانصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے
نقل مین کچھ تصرف نہیں کیا پس یہہ جو مولف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے قالوا کے سبب سے حرف
فا کو اڑا دیا اور خبر سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہی محض بیجا
اس واسطے کہ مولف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہے نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید
حموی کا ہوگا نہ مولف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھ تصرف نہیں کیا اس واسطے کہ عبارت
فتح القدیر بالفاظہ نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا قالوا سے پہلے کہاں ہے البتہ عبارت منقولہ
جو مولف معیار نے نقل کی ہے اسمین فقالوا ہے سو اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ
نہیں ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطریق خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھ تقدیم و تاخیر و
تغیر کے نقل کیا ہے اس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا
اسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا کا
حکایت کرنا مقصود ہے پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مولف معیار کہتا ہے کہ
انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے کے جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہا مانعین انتقال
بے بہرہ قرآن اور احادیث سے ٹھہرتا ہے اسکا حال خوب واضح ہو گیا کہ خود مولف معیار ہی بے
بہرہ ہے قرآن اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طریق ادب اور آداب علما سے اور ہمنے علی تقدیر
تسلیم نقول مذکورہ مولف کی اوپر تقدیر دلالت اسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا ہے امر کہ مقصود
اس جواز سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃ نہ اثبات انتقال کا کلیۃ اور ماہر بجد خوان فن میزان پر مخفی نہین
کہ نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃ ان نقول سے اصلا ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال منع جواز انتقال اور تجویز انتقال مین یون ہے کہ منع مانعین کی راجع ہی طرف حالت غیر ضرورت
اور اجتہاد اور احتیاط کے اور تجویز راجع ہے طرف وجود امور مذکورہ کے اور یہہ جو مؤلف نے کلام
ملا علی قاری کا رسالہ سم العوارض سے نقل کیا اسکا حال یہہ ہی کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری
بطور دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہہ ہی اجمع الفقہاء
والعلماء ان المفتی یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل له ان یفتی فیما لا یحفظ
قولا من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزدوی مین کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہی ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہی اسبات
پر ظہیریہ بطرز دلیل کہا وفی الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من
این قلنا انتہی یعنی یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہی قول امام سی کہ وہ فرماتے
ہین کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوی ہمارے قول پر نہ دی اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہی مجتہد کا ولو فی الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے آب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سی کیا ربط و علاقہ اور یہہ جو خود مؤلف معیار اُسی رسالہ ملا علی قاری سی نقل کرتا
نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلدا لضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا کہ
قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین سے
انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جس جگہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین کے
علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہمکو حق منتقل مین نملا تو موافق تمہارے
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علما مقلدین سے ہین عامی انکی قول پر عمل کریگا علاوہ
یہہ کہ تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہین علما مجتہدین کا ہی جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو النصر الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم وسیجئ الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہین کہ مؤلف معیار نے جو روایات
جواز انتقال و ترک تقلید نقل کی ہین وہ بہی جبتک اقوال مجتہد نہونگے مثبت جواز انتقال بقول مؤلف
نہونگے اور حال یہہ کہ انمین کوئی بہی قول مجتہد نہین ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب معتمد الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی و ابوبکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سی مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق ثبت انتقال
نہوگا اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے پھر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی
کا نقل کیا اوسمین سی جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہے کہ
اول تو یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہارے ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہوا اور ثانیاً یہہ کہ
اس کلام مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کی مصرح مذکور ہے کہ یہہ
قول جواز انتقال کا مذہب ہے غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کے اس سی منع کیا ہی اور
اس محل مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اسکی عنقریب آتی ہے
تیسرے یہہ کہ یہہ کلام حق مین اوس شخص کے ہی جسکے لئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جس
ایک مذہب معین اختیار کیا اوسکے لئے یہہ حکم نہین چوتھے یہہ کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل بغیر عرض مصلحت
کی ہے اما بالنظر الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہے چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام
رافعی اور نووی وغیرہ کے اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح انکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فقد نقل ما
فی الروضۃ حکایۃ خلاف فیہ وان الراجح الجواز ما لم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان
یکون للمجتہد مذہب مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا
یلزمہ الاجتہاد فی طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ فی وہو
الاصح فینبغی ان یجوز ایضا کما لو قلد فی القبلۃ ہذا ایاما وہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فی مسائل وآخر فی مسائل آخر
واستوی المجتہدان عندہ وخیرناہ فالذی یقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد فی
الاوانی والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب احدا وفی الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوا منہ للمصلحۃ
انتہی وقد علمت ان ما نسبہ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما اقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن برہان
من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین معظمہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما وجہہ النووی
بقولہ لئلا یلتقط رخص المذاہب فانہ قال فی زیادۃ الروضۃ وہل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای مذہب شاء
ینظر ان کان منتسبا الی مذہب بنی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی ہل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیہ
الیہ وجہان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہ

واصحاب سائر المذاہب مثلا یلتقط رخص المذاہب بخلاف العصر الاول فلم یکن المذاہب المدونۃ
فیلتقط رخصہا فعلی ہذا یلزمہ ان یختار مذہبا یقلد فی کل شئ ولیس لہ التمذہب بمجرد التشہی ولا بما
وجد علیہ آباءہ ہذا کلام الاصحاب الذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ التمذہب بمذہب معین بل یستفتی من شاء
او من اتفق لکن من غیر تلقط الرخص فلعل من منعہ لم یثق بعدم تلقطہ انتہی اب کھل گئی یہ بات کہ نقل کرنا
سیوطی کا قول بعض مالکیہ کو جو نص صریح ہے بیچ منع انتقال کے برسبیل تعریض نہیں ہے بلکہ برسبیل تفصیل
ہے اور موافق ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ ہے طرف ترجیح منع انتقال کی بنظر مصلحت عارضہ کما مر
عن ابن برہان اور مطابق ہے باقی ارباب مذہب شافعی کے تعریض تو جب ہوتی کہ مذہب سیوطی جواز انتقال
ہوتا اور مذہب ہونا انکا نقل مذکور سے ثابت نہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے ہیں تو
بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہیں کہ وہ اس زمانہ میں ہے اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی ممانعت
نہیں ہی اسی واسطے بعض مفتیین مالکیہ فرماتے ہیں الیوم من تحول من مذہبہ فبئس ما صنع انتہی نقلہ السیوطی
فی جزیل المواہب یعنی باعتبار زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تھا انتقال کرنا جائز
تھا اور اس زمانے میں انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بارہا مذکور ہو چکی کہ اسمیں خوف
تلاعب ہی ساتھ مذاہب مجتہدین کے احتمال غالب تشنیع اور طعن ہے اوپر اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے
اوپر نفوس سائلین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اس کلام کو تفصیل نقل
کر دیا ہے یہاں پر تذکیرا خلاصہ اسکا لکھتے ہیں کہ فتاوی سراجیہ سے در مختار میں نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا
مذہب چھوڑ کر طرف مذہب شافعی کے نقل کرے تو اسکو تعزیر کرنا چاہیے اس حکم کو علامہ شامی نے
محمول فرمایا اس صورت پر کہ انتقال مذہب سے طرف دوسرے کو واسطے کسی غرض محمود کے نہو اور دو شقین
انتقال کی نکالیں ایک تو صورت حصول قوت اجتہادی کہ وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور
قوت مذہب غیر کے اور ایک سوا اسکے پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اسکے کو غیر غرض محمود میں
داخل کیا چنانچہ پارہ کلام انکی کا یہ ہے ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا لما فی التتارخانیۃ ولو ان
رجلا بری من مذہبہ باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا
وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انما اطلنا فی
ذلک لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی بعض الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین

قال العلماء رحمہم اللہ تعالی ان مُرید الانتقال الی مذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون تلک العبارات بالمنع
من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی بہم واماتنا علی حبہم آمین انتہی مختصرا
بہناو قدر مستوفی قبل آپ دیکہو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع انہین انتقال سے
راجع ہی طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہے ساتہہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئی
ہی طرف اصل کے مع قطع النظر من عروض المصلحہ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لایجب الاستمرار ویصح الانتقال بناء ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد
لکن ینبغی ان لایکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعا انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں
فرق ہے کہ شامی نے انتقال کو بخوف تلاعب معتبر کرکے اُس سے منع فقہا نقل کی اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اسکی بہی حرام ہوتے ہیں
اور ہر گاہ اس زمانہ میں انتقال مفضی ہو طرف تلاعب کے غالبًا پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی
انتقال مفضی طرف اسکی بہی حرام ہوگا آپ مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی
نقل کرکے اُس سے یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے
غرض محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکے انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف کا اس کلام سے بر نہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے خذ ما صفی من ہذا النقل ودع ما کدر اسکے
معنی سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اُسکو قبول کر لو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اُسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا میں اسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تہا اور
اُسی کے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکہا تہا جہوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اُسی شخص کو
امام کا امام باقی رکہو یہہ عجب ہے شان مسلمین سے البتہ اس طریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی ہیں جنکے
حق میں اللہ تعالی فرماتا ہے أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہے اسواسطے کہ عامی کیلئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے
اس لیے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اُسکے لئے اجتہاد نہو اسمین تو یہہ ہے ولو ان
رجلا برئ من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنے

قوت اجتہادیہ سے خوبی کسی مذہب کی اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرلے اور بالفرض اگر لفظ عامی ہی مذکور ہو تو مراد اس سے مقلد ہے جو بیچ مقابلہ مجتہد مطلق کے بولا جاتا ہے پس یہہ عامی مجتہد فی الجملہ ہے منافات نہین رکھتا دیکھو علامہ شامی بیچ مقابلہ کلام اول کے کیا فرماتے ہین اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا و شہوتہا فہو المذموم الخ یعنی انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی و اسکی غرض محمود دین خالص لوجہ اللہ ہوتا ہے پس اسمین کچھ قباحت نہین اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا کہ بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئے کہ اسکو لیاقت فہم دلیل کی نہین ہے یہی برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مؤلف نے اجتہاد سے مراد تحری لی پس دلیل سے کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہان سے لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سے پناہ دے اور متکلمین کو ہدایت فرمائے اور وہ جو مؤلف معیار بعض شرطین انتقال کی بعض علماء سے نقل کرکے اسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اسمین بہت سے اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا مستند نہین اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اسکی طرف التفات نہین کرتے **قال** صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکے دو جواب ہین الخ **اقول** ذرا منصف غور کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کسطرح بے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر نے شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جسنے التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابی حنیفہ مثلاً پس لازم ہے اسپر استمرار بیچ تقلید کے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکے جواب مین مؤلف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہہ ہی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے یہہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہین کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام ملا علی قاری کے متعارض ہوئے اور بفحوای اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایہ اعتبار سے ساقط ہوے انتہی شاید مؤلف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہین گزری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر ہی صریح وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا کا مرتکب ہوا حال کلام مذکور کا یہہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق کے بمقابلہ قول محقق کے نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کے جائز نہین

چنانچہ تصریح کلام کی مشیر رسالہ ردّ تقفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو تفت
معیار نے اپنی زعم میں معارض مجبر ایا یہ ہی لانی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کو نہ
منکرا فکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان
ینکر علیہ ای علی الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح وللشافعی
ان ینکر علی الحنفی فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار
اخذہا بالشفعۃ الجوار الی غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح
بلا ولی ویطأ زوجتہ او رای الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند
امامہ دون امام آخر فہذا فی محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من
المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی
شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد
اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فان مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ
الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی بعض المسائل فانا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی
او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ الحسبۃ الا
فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا للکل
ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یوتی رخصہ کما
یحب ان یوتی عزائمہ وقد قال تعالی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فمن تبع ما لا اتی اللہ
سائلا ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر
الحاجۃ اقول یہ جو ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ تقلید مجتہد آخر کے بعض مسائل میں تجویز کی گئی ہے ایسی صورتیں
میں ہے جنکو ہم بارہا ستنے کر چکے ہیں اب بغور ملاحظہ کرو کہ کلام حضرت مؤلف مخالف ملا علی قاری کے کہاں
اور دونو کلاموں میں ملا علی قاری کے تعارض کب ہے اور وہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول
ابو حنیفہ اور شافعی کا نہیں مانتے تو انکی واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۲ روایت
پیش کرنا سوا مضحکہ کے کیا ہے انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہوگا
کہ مسئلہ وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہے قرآن شریف و حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

سوم یہ روایات جو مولف معیار نے نقل کی ہین ہر ایک کا انمین سے محمل جدا ہے کہ وہ نافی التعیین تقلید کا
جسطرح ہم قبول کرتے ہین نہین ہین اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مولف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے
مولف کو تو ملکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہین ہے ورنہ ایسی دعاوی عریضہ زبان پر نہ
لاتا اور میدان تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندر بن کہاتا اور معانی مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین
پر زبان لعن وطعن نہ چلاتا اور اپنی کتاب در بیانات اسکی کو نقار خانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی
ضرب المثل مین نہ بناتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مولف معیار اور راقم
الحروف کا ملاحظہ کرے تا صدق مقال اور حقیقت حال کھلجاے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من
یشاء الی صراط مستقیم **قال صاحب التنویر** اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مولف المعیار**
یہ قول صاحب بحر کا مطلق تقلید ابو حنیفہ مین نہین ہے الخ اقول یہ کلام صاحب بحر کا فوجب علی مقلد
ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین
اسواسطے کہ اس کلام مین کوئی لفظ مفید تقیید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجیہ مقتضی اسکا ہان اتنی بات
مسلم ہے کہ وقت عصر مین بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسی طرح بغیر عوارض کے
سابقہ کے تقلید امام اپنے سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اسکو یہہ حکم ہے کہ قوت
اور ضعف دلیل کا دیکھکر اقوی اور راجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے مطلقا
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ العلامۃ
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک لقوۃ المدرک
یفتی بالقول القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا
فہو صریح فی ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع
الترتیب السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہہ حکم فرماتے ہین
کہ اسکو قول امام پر عمل کرنا واجب ہے مطلقا اور واسطے مجتہد فی الجملہ کے یہہ حکم کرتے ہین کہ وقت عصر مین دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بسبب قوت الدلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دے نہ مذہب صاحبین پر تو بھلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف اوله مین جو
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہے کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب ہے
کہ انکی ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذہب مستقل ہو یا نہو ہرگز عمل کرے
اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اثبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بسبب قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احدہما کو دوسرے
تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہو سکیگا متعہذا ہم کہتے ہین اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی
مین ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہے لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین اسلئے مقلد کو
اور طریق ثبوت خاص کا ساتھہ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے
عام کے ثابت کیا پس ضمن عام مین بحکم خاص مین بہی ثابت ہوجائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام
فی وقت العصر خاص ہے اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہے اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ
مین تقلید امام واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولی واجب ہو گی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے
کہ زید ضاحک ہے اسلئے کہ زید انسان ہے اور ہر انسان ضاحک ہے پس زید ضاحک ہے اب یہان یہہ
نہین کہہ سکتے کہ انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے زید ہے اسلئے کہ اسصورت مین بہی مصادرہ لازم
ہوگا اور بہی تقیید عام کی بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون بجز خوانان فن برہان پر بہت
واضح ہے دیکہو علامہ شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا ہے حکم وجوب تقلید
امام ابی حنیفہ کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہے اگرچہ بحث وقت عصر مین تہی کما
قال بل فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسألۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ و
فیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتاء بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

جو مفہوم ہے فتاوے خیریہ سے وہی مفہوم ہی کلام بحر سے بھی فی الواقع اور عند العلامة الشامی سہو ہوا
فرمایا دسلمہ فی البحو پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع مسائل
مین نہ خاص وقت عصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر سے یہہ ہی کہ دلیل مین اس کلام
کے وجوب علے مقلد ابی حنیفة الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہین اور حاصل اسکا یہہ ہی کہ رجوع تقلید
امام اپنے سے بعد العمل صحیح نہین اور یہہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہی نہ جمیع مسائل
کے نہ خاص وقت عصر مین لیکن مؤلف معیار نے بسبب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے
اوپر وجوب تقلید کے علی العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھ
وقت عصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ سمجھا اور کوئی دفع معقول نکر سکا اور سمجھا کہ اگر مین کوئی
بات اسکے جواب مین زبان اردو مین بولونگا تو ہر اردو شناس شناعت اسکی معلوم کرلیگا۔
لہذا عربی زبان مین جواب دون تا غلطی اسکی اگر کھلے تو بعض علما پر نہ ہر اردو شناس پر اور وہ کلام
جو عربی زبان مین بولا ہے ترجمہ اسکا یہہ ہی اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی نو وجوب علے
مقلد ابی حنیفة الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہے اور قول شیخ قاسم کا صراحةً دلالت کرتا ہی اوپر اسبات
پر کہ التزام تقلید کا ملت ہی دلیل اوپر وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب اسکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب
مین اس اعتراض کی کہتا ہون کہ تو نے جان لیا اسبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہو وہی ہی کہ جس حادثہ
مین تقلید کر لی ہے پھر اسمین چھوڑنے کا حکم نہین تو اسجگہ جو کلام شیخ قاسم سے متعلق رجوع کے ہی
تو اسی حادثہ مین جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کر لی ہی نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گردانا
سے نہ معلوم ہوا اگر وجوب اتباع امام کا انہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تھا کہ
صاحب بحر نے حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت عصر مین خاصةً اور یہہ بات
سمجھی گئی اس کلام سے جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہی اور یہی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ
خاص مین جسمین تقلید کر لی ہی اور یہہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمہ کلامہ
راقم الحروف کہتا ہی ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ یہہ جو بعض محققین نے حادثہ
متقلد فیہا مین رجوع سے منع کیا ہی مقصود اس سے یہہ ہے کہ اسصورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علی
الاطلاق حکم عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اسکی یہی ہی اور سوا اسکے اور صورتون مین قطع نظر عوارض

کے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علی النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہی تو وہی ہی کہ جس حادثہ مین تقلید کر لی
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اس جگہہ جو کلام شیخ قاسم سی امتناع رجوع سمجہا گیا تو اُسی حادثہ مین
جسمین تقلید کر لی ہی نہ مطلقا انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بہی تقلید خاص وقت عصر مین
اِس سے کیونکر معلوم ہوگی بسلئے کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم و خصوص من وجہ
کی نسبت ہی یعنی کبہی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کبہی حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور اسہی
مقلد نے اسمین تقلید امام کی نہ کی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کر لی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا
مین امتناع رجوع سی عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام
ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصۃ سمجہا گیا اُس کلام سی جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر
بیمعنی ہی اِسلئے کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی وہان پر تخصیص وقت عصر سی کیا
علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہے خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین التزام
مات ہی کہ وقت عصر مین بہی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہی سو یہہ امر موجب تخصیص
۔۔۔ کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غرض رکر وکہ یہین شیخ قاسم اور استاد
۔۔۔ تو ۔۔۔ کہ صحیح و مفتی بہ علی الاطلاق قول صاحب مذہب ہے یعنی
۔۔۔ چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہو چکا
۔۔۔ صاحب المذہب القول صاحبیہ استغنا
لا المذہب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل
۔۔۔ الا انتہی علی قولہما و کان دلیل الامام
۔۔۔ معروف انتہی مع ہذا کلام منکر
۔۔۔ ہم بخوف تطویل اسکی تفصیل
۔۔۔ معیار اسکا ری جواب ہی جو
۔۔۔ ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
۔۔۔ مقابل اقوال علماء اصول کے نہیں

قال ۔۔۔

فیہ مر ۔۔۔
انما القول ۔۔۔
یا سوا انکے جیسے

ہو سکتا اوسکا حال یہہ ہی کہ ہمنی بہت سی اقوال علماء اصول فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید کے دال ہیں نقل کردئی اور انشاء اللہ تعالی بعد تمام مبحث کر اور بہی نقل کئے جائینگے اور وہ اقوال جو مستند مؤلف معیار تہی انکے محامل ظاہرہ صحیحہ مفصلا ذکر کردئی ماقلین منصفین پر دیکہنی سے اسکی خوب واضح ہوگا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کے نہیں ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ تفسیر احمدیہ میں کہا ہے کہ جو کوئی متبع کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بہی مقلد امام ابی حنیفہ کا ہوگا افترای عظیم کیا ہے تفسیر احمدیہ میں ہرگز یہہ بات نہیں ہے البتہ تفسیر احمدیہ میں یہہ کہا ہی کہ غیر مجتہد کو سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کی ممکن نہیں پس اگر کوئی کہی کہ میں تقلید ابو حنیفہ مثلا نہیں کرتا میں خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کرلیتا ہوں تو اس شخص کو کہا ہی کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تو نے کس سے اخذ کیا یہہ تو پہلا مسئلہ ہی جسکو ابو حنیفہ نے بنا کیا ہی اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہی فان قال قائل ای ضرورۃ فی تبعیۃ ابی حنیفۃ مثلا حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یصرح بہ ابو حنیفۃ ایضا ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد لازمۃ للمقلد فای ضرورۃ فی التزامہ مذہبا واحدا بعینہ بل یجوز ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب و فی اخری علی آخر کما ہو مذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این یعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریبا من المائۃ او اکثر کابی یوسف و محمد و الغزالی و امثالہم و لم یختم الاجتہاد بعد قلنا اما الاول فلان الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئا من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل الصلوۃ والصوم فتعین ان یعمل باعمال و یشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرۃ علی معرفۃ وجوبہ و معانیہ و طرقہ و احکامہ اولا والثانی ان یکون تابعا لاحد من الائمۃ وہو المراد والاول اما ان یکون لہ مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا کلام فیہ بل نحن مقرون بعدم اتباعہ لمجتہد آخر والثانی اما ان یکون تابعا لاحد من المجتہدین وہو المراد اولا یکون تابعا لاحد بل یقول انی علی الاصول التی ہی ثلاثۃ ولست بتابع لاحد فنقول ان کون اصول الشرع ثلاثۃ انما ہو اول مسئلۃ بناہ ابو حنیفۃ انتہی شاید اس کلام سے مؤلف معیار کو یہہ شبہ پڑا کہ معنی

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا
کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے بنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہے کہ صحابہ اور تابعین
بلاشبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علٰحدہ تفصیلاً کسی نے اُنمین سے نہین ذکر
کیا اگرچہ عمل اُنکا اصول اربعہ پر تھا لیکن وہ اسطرح عمل کرینگے اور یہہ اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً
کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین سے کے نظر اسکی طرف تھی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج
احکام کی وضع کئی تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو مبنا احکام شرع
کا جانیگا تو بلاشبہہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابحنیفہ ہی کے جانیگا اسواسطے کہ خود اُنکا ملکہ وضع
قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ اُنکو ملکہ اجتہاد حاصل
جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد استخراج احکام فرماتے تھے اور یہی مؤلف معیار نے یہہ افترا علی الاکابر کیا
کہ صاحب تفسیر احمدی کیطرف نسبت کرتا ہے کہ اُنہون نے شیخ سدو کی بکرے کو تفسیر احمدی مین حلال طیب
کہا ہے نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدیہ مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اُہل بہ لغیر اللہ مین
یہہ لکھا ہے کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کی جیساکہ مروج اہل اسلام مین ہے حلال طیب ہے اسلئے کہ اسپر وقت
ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر
لغیر اللہ تو حرام ہو چکی چاہیے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اُسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین
نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اُسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ
للاولیاء کما ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرونہا
انتہے وقال فی منہیہ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ونذر الاولیاء یاولۃ بان النذر
للہ وثوابہ لہم انتہے اب دیکھنا چاہیے کہ اس کلام مین شیخ سدو کی بحث ہے اور نعوذ باللہ منہا وہ
اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مؤلف معیار کو دعوی اجتہاد نے
اس بلائی طعنہ صالحین مین بلاوجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور رجال فہم ودانش اسکی کل
کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اسکی سے آگے او کیا مبغضین کے کھل گیا قال صاحب التنویر اور ملا
عبد العلی شرح تحریر مین لکھتے ہین الخ قال مؤلف المعیار سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم
کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کے

ہمنے بہت تدبر و غور کیا ہین پر بحر العلوم نے یہ نہین کہا کہ حکم جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سب
زمانو نمین یکسان ہے اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سے متحقق نہین ہوگا ہان
اتنی بات بحر العلوم نے جا بجا کہی ہے کہ وجوب التزام تقلید مجتہد معین کا دعوی علی الاطلاق اور حرمت
انتقال کا خیال کلیہ بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہین سلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول بلکہ اجتہاد
اور در صورت جمیع مذاہب کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال
کو اٹھاتا ہے ہمارے مخالف کس طرح ہوگا دوسرے یہ کہ ہم یہی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہین لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہ امر معلوم ہو چکا
اور یہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا
لا یجوز لظہور الخیانة انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین ہے بجہت ظہور
خیانات اور فسادات نیت کے پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حکم حق متلہی مین ہے نہ حق غیر متلہی مین
غلط ہے یہ حکم تو واسطے عامی کے ہے اس زمانہ مین خواہ متلہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور الخیانة
کو نہ سمجھا ناسکی اس توجیہ بلا قرینہ کے واضح ہو جاتی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی
اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اسمین متلہی اور غیر اسکا دونون یکسان ہین
اور واسطے متلہی اور مشتہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہ بات مسلم ہے کہ تلہی بھی سبب ہے
حرمت انتقال کا جیسے کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کما مر من الشامی اور وجب ازدراء اور طعنہ مجتہدین
ہونا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل انکی ساتھ اس قول کے
لظہور الخیانة شاہد بین ہے کہ یہ منع کرنا اس شخص کے حق مین ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہ گردانی کہ اس
زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال مین کہ بغیر اسکے حکم جواز نہین ہے
مفقود ہے پس اس سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اسکو منع ہو اور نہین تو

نہین مگر مؤلف معیار کو ظہور خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت کا اور سبب ہے واسطے حکم عدم جواز نفاذ کے مطلقاً ساتھ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہ ثمرہ ہے قلت فہم و تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الٰہی کا **قال صاحب التنویر** او کہا بیع قاضی علی الکبیر الخ **قال مؤلف المعیار** معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال او تلفیق کا کیا ہی نقل کیا اور ترجمہ اسکا یہ ہی کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی جگہ کلام شیخ قاسم اور استاد انکے ابن الہمام سے یہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی نہ قول صاحبین کا اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دے اور نہ عمل کرے مگر ساتھ قول ابی حنیفہ کی اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہی یا وقوع ضرورت ہے اور یا تعامل ہی جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ اسکا یہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سے یہ بات کہ صواب وہی ہی جسطرف گئے ہین اسکی امام ابی حنیفہ اور عمل اسپر مقلد انکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب انکے کی درست نہین مگر جسوقت دلیل امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی حال کو پیش آ ئے یا تعامل ہو انتہی بعد اسکے کہا صاحب تنویر نے کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا کہ واسطے اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نہ کہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکہ جائز ہے کہ انتقال کرنے کو طرف مذہب مخالف کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اسکی کا یہ ہے کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطے قاضی کیا ہی کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اسکا نافذ نہوگا اسی کہ وہ قاضی بہ نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہے انتہی پس مؤلف معیار نے پہلے روایت رسالہ رفع الغشاء سے تعرض نکیا اور جواب اسکا نہ دیا ظاہر یہ ہی کہ قوت دلیل اور خصوصیت نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سے منقول ہے اسکے جواب مین یہ کہا کہ عدم نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبات کے ہے کہ حاکم نے قضاء قاضی کو مقید کیا ہی ساتھ مذہب حنفی کے پس بہ نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سے کہ قاضی کو خلاف مذہب امام

حکم کرنا اور فتوی دینا درست نہین تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد فی المذہب کے حق مین ابن الہمام یہ کہتے
ہین کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہین اور اس زمانہ مین مفتی بہ یہی قول ہے اسلیے کہ جو کوئی
اس زمانہ مین عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہ نہوگا مگر اتباع ہوا ے باطل کے و تصریح کما مر و انہ
فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یہان محل
غور و انصاف ہے کہ جس وقت قاضی مجتہد فی المذہب کے لیے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع
ہوا ے باطل قرار پایا باوجود کہ وہ صاحب راے اور عارف مصالح سلین اور راے اسکی شرع مین معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب راے اور نہ عارف مصالح اور نہ راے اسکی شرع مین معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر
چھوڑ سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالاولی اتباع ہوا اور حرام ہوگا و ہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم و تمیز
اور یہ جو حق قاضی مقلد مین ابن الہمام فرماتے ہین کہ اسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی مین وہ قاضی حکم معزول مین ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا
تو مقصود اسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق مین ایک وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہ بھی ہو سکتی ہے جو کہ
وجہ سابق بھی اسمین جاری ہے اور یہ مدعا نہین کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد مین ذکر کی گئی اسمین جاری
نہین اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمین
حاکم نے قضاے قاضی کو مقید ساتھ مذہب معین کے نہین کیا اور صورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہین ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین مین سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہ فرماتے ہین کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل مین جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام
سے اتفاقی ہے نہ یہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار فی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
تقضی من لیس مجتہدا کحنفیۃ زماننا بخلاف مذہبہ عامدا لا ینفذ اتفاقا و کذا ناسیا عندہما و لو قیدہ السلطان
بصحیح مذہبہ تقیید بلا خلاف لکونہ معزولا عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ و الا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ انتہی
قلت و تقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم و الفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع و قال العلامۃ قاسم فی فتاواہ و لیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل

[illegible]

۲۴۷

من التصحيح الا التقييد غير جميل و لو حكم لا ينفذ لان قضائه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح وما وقع من
ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه وقال ابن غرس
واما المقلد المحض فلا يقضي الا بما عليه العمل والفتوى وقال صاحب البحر في بعض رسائله
واما القاضي المقلد فليس له الحكم الا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضائه بالقول الضعيف
ومثله ما قدمه الشارح اول كتاب القضاء قال وهو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه
وغيره وكذا ما نقله بعد اسطر من الملتقط انتهى ما في حاشية العلامة الشامي ـ اس جگہ منصفین کو
دیکھنا چاہیے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقیید سلطان کو قید عدم نفاذ
حکم قاضی کی سمجھے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر
اور صاحب درمختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ میں پس پشت ڈالے اور امر حق
بیان کرنیوالے کو جو موافق انہی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان درازیاں کرے وہ
سفیہ محض اور متعصب صرف ہے یا نہیں **قال صاحب التنویر** اور کہا درمختار میں بیچ کتاب القضاء
کے الخ **قال مؤلف المعیار** شرنبلالی کے کلام میں الخ **اقول** ناظرین اس کتاب پر یہ امر واضح ہوگیا
ہوگا کہ مؤلف تنویر الحق میں جو نقل روایات محققین کیا ہے انمیں کہیں بھی تحریف روایت اور
تغیر الفاظ نہیں کی بلکہ جہاں کہیں مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعائے تحریف کیا ہے وہاں پر
واقع میں قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار کا ثابت ہوا ہے کما مر اور بلاشبہ شرنبلالی کے
کلام میں اسجگہ لفظ تقضی کا واقع ہے نہ لفظ تفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر میں غلطی کاتب
سے تقضی کی جگہ لفظ تفتی کا لکھا گیا ہو پھر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر میں محل اعتراض نہیں دوسرے یہ
مؤلف تنویر کو اسجگہ پر ضرورت تحریف کیا ہے حکم قاضی کا اور مفتی کا اسبات میں کہ مخالف
مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہیں برابر ہے پس اگر لفظ تقضی ہوگا تو کیا مضرت ہے مؤلف تنویر کو تحریف
کی کیا حاجت ہے وقد مر من تصحیح الشیخ قاسم ان الحکم والفتوی بما هو مرجوح خلاف الاجماع انتہی
اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم کام ہے قاضی کا اور فتوی دینا کام ہے مفتی کا وقال في
الدر المختار وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لا فرق بين المفتي والقاضي الا ان المفتي
مخبر عن الحكم والقاضي ملزم به وان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع

انتہی و قال العلامۃ الشامی لا فرق من حیث ان کلا منہما لا یجوز لہ العمل بالتشہی بل علیہ
اتباع ما رجحوہ فی کل واقعۃ وان کان المفتی مخبرا والقاضی ملزما و لیس المراد حصر عدم الفرق
بینہما من کل وجہ فافہم انتہی اور یہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کی خلاف
مذہب اسکے فقط تقلید سلطان نہیں ہے اگر تقلید سلطان نہ ہو جب بھی حکم قاضی کا
مخالف مذہب اسکے درست نہیں اور ذکر کرنا تقلید سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید یہانتک
تمام ہوئی ادلہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کے اور کچھ ترجیع جزئیہ
روایت نوادر داؤد ابن رشید کے اور قول قاضی ابی عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اسکو ہم بہ تفصیل بیشتر بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا اب عنان قلم کو ادہر
ہین اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات صریحہ جس سے ثابت ہوتا ہے وجوب
تقلید امام معین کا واسطے ملتزم تقلید کے سوا اعذار مذکورہ کے لکھتے ہین جانو کہ مباحث سابقہ
مین روایات مبطلۂ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۴ سے زیادہ گزر چکین اکثر ان مین سے مثبت ہین
تقلید علی التعیین کی اور بعض مبطل ہین تقلید لا علی التعیین کی مطلقا پہلی حدیث صحیح ابن حبان کی
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلا عن القہستانی تیسری روایت ابی الفرج
البغدادی کی کتاب وصول سے چوتھی روایت امام قرطبی کی نقلا عن علی القاری پانچوین
آیہ کریمہ اِنَّمَا یَخۡشَی اللّٰہَ مِنۡ عِبَادِہِ الۡعُلَمَآءُ چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفۡسِدُوۡا فِی الۡاَرۡضِ
ساتوین آیہ کریمہ وَالۡمُوۡفُوۡنَ بِعَہۡدِہِمۡ الآیۃ آٹھوین آیہ کریمہ وَاَوۡفُوۡا بِالۡعَہۡدِ الآیۃ نوین
حدیث لَا اِیۡمَانَ لِمَنۡ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا دِیۡنَ لِمَنۡ لَا عَہۡدَ لَہٗ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلا
عن الشامی تیرہوین روایت ابن الغرس نقلا عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلا
عن الشامی پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر
جرجانی اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالۃ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت
عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادت تیئیسوین روایت
رسالہ دقال چوبیسوین روایت فتاوی سنیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

منسوط ستائیسوین روایت میزان شعرانی اٹھائیسوین روایت علی خواص شعرانی انتیسوین روایت
امام غزالی تیسوین روایت امام الحرمین اکتیسوین روایت ابن السمعانی بتیسوین روایت مہلبی
تینتیسوین روایت فتاوی سبکی چونتیسوین روایت ابن حزم پینتیسوین روایت عقد فرید
سمہودی چھتیسوین روایت جمع الجوامع للسیوطی سینتیسوین روایت ابن برہان ونووی اڑتیسوین
روایت فتاوای خیریہ انتالیسوین روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی چالیسوین روایت
رسالہ رفع الغشار لصاحب البحر اکتالیسوین روایت تفسیر احمدی بیالیسوین روایت شرح تحریر ابن ہمام
تینتالیسوین روایت جواہر الفتاوی کی اور سوا ان مذکورات کے اور بھی روایات کتب معتبرہ اور
علماے ثقات کی ضمن اجوبہ مین گزر چکی ہین فالبا انظار ناظرین پر مخفی نرہینگی اب چوالیسوین روایت
امام ابو المنصور ماتریدی کی جو امام معروف اور مستند ہین بیچ عقائد و فروع کے مسئلہ کہ
وہ بیچ حق منتقل کے مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے فرماتے ہین کہ اسکو اشد
تعزیر دیجائے پینتالیسوین روایت علماے بخارا کی کہ انہون نے ابو حفص ابن عبد اللہ کو
بسبب انتقال کے طرف مذہب شافعی کے تعزیر کی اور بلد سے نکالا چھیالیسوین روایت استاد
نسفی کی کہ انمین بسبب مراعات رفق کے ثبات کو اوپر مذہب حنفی کے بہتر اور اولی فرمایا۔
سینتالیسوین روایت امام فخر الدین محمود بن محمد کی کہ انہون نے منتقل کو مذہب حنفی سے طرف
مذہب شافعی کے ساقط القول والشہادۃ اور مبتدع اور ضال فرمایا اڑتالیسوین روایت
ابو حفص کبیر بخاری کی جنہون نے منتقل پر تعزیر جاری کی نقل کیا ان سب روایتوں کو فتاوی
تاتارخانی مین اور بعض کو فتاوی حمادیہ مین اور تصریح تاتارخانی یہ ہے من انتقل الی مذہب
الشافعی یعزر وحکی ان اباحفص ابن عبد اللہ ابن ابی حفص الکبیر البخاری ارتحل الی مذہب الشافعی
لکثرۃ الشفعویۃ فامر بالتعزیر والنفی عن البلدۃ وفی النسفیۃ سئل عن شفعوی صار حنفیاً ثم اراد ان
ینتقل الی مذہب الشافعی ہل لہ ذلک فقال الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی ان
الکلمۃ اقرب الی الالفۃ وارفق مما اجاب الامام ابو الحسن الماتریدی عن ہذہ المسئلۃ انہ یعزر
ہذا البائس المرتد اشد التعزیر حتی یترک المذہب الردی ویرجع الی المذہب السدید وفی
الفتاوی قال حنفی انتقل الی مذہب الشافعی قال فخر الدین محمود بن محمد اگر این مرد عامی ست

ساقط القول والشهادة شود اگر از اہل علم است مبتدع وضال گردد و واجب است منع و زجر
وی وحکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفة خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنته فی عہد ابی بکر
الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبه فیقرأ خلف الامام و
یرفع یدیه عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابه الی ذلک فزوجه وقال الشیخ فی مجلس العام
بعد ما سئل عن ہذه الحادثة وبعد اطرق رأسه و سکت النکاح جائز ولکن اخاف
علی ہذا الرجل ان یذہب ایمانه وقت النزع فقیل له ولم ذاک قال لانه استخف بمذہبه
الذی ہو حق عنده وترکه لجیفة منتنة فاخذ مذہبا ہو عنده لیس بحق افلا اخاف
علی ایمانه لاستخفافه بدینه ومذہبه قال ولو ان رجلا من اہل الاجتہاد یری من مذہبه
فی مسئلة او فی اکثر باجتہاد لما وضح له من دلیل الکتاب او السنة او غیرہما من الحجج
لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان محمودا ماجورا فاما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول
الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب
للتادیب والتعزیر لارتکابه المنکر فی الدین واستخفافه بدینه ومذہبه حتی ان رجلا
فی عہد الشیخ ابی حفص الکبیر ترک مذہبه وکان یقرأ خلف الامام ویرفع یدیه عند
الرکوع ونحو ذلک فاخبر الشیخ بذلک فغضب الشیخ وعنف وامر السلطان حتی امر الجلاد
بان یضربه بالسیاط عند الشیار فتہ حتی دخل ناس علی الشیخ فشفعوا وتاب واخلوا علیه
تعزیر علیه ما یجب عرضه من باب الدین ثم خلی سبیله انتہی وہکذا فی فتاوی الحمادیه
انچاسویں روایت منع کی کہا اسمیں کہ اگر منتقل ہو کوئی سے اپنے مذہب کے بجہت سبب پروائی
کے بیچ اعتقاد کے اور جرأت کی اوپر انتقال کے ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے
جسکی طرف اسکی طبیعت میلان کرے واسطے کسی غرض کے پس گواہی اسکی مقبول نہیں قال
العلامة الشامی فی باب الشہادات وفی آخر ہذا الباب من المنح وان انتقل الیه لقلة مبالاة
فی الاعتقاد والجرأة علی الانتقال من مذہب الی مذہب کما یتفق له ویمیل طبعه الیه لغرض
یحصل له فانه لا تقبل شہادته انتہی اور فتاوی جواہر الاخلاطی میں ہے پچاسویں روایت
یہ ہے کہ حنفی جو مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاوے تو اسکو تعزیر کرنا چاہیے کما نقل عنه

فی العالمگیری حنفی انتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی اکاونوین روایت فتاوی حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدہر سے یہ ہی کہ قاضی مقلد جسوقت خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا اسکی نافذ نہین وسئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضاءہ قال لا ینفذ قضاءہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال الامام محمد رحمہ اللہ تعالی نص فی الجامع ان القاضی اذا قضی بخلاف مذہبہ اضافۃ الخطاء الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ نقل کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتہ راے امام واحد کے جسکو اعلم سمجہتا ہی اور کسی چیز مین مخالفت اسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شی بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہ روایت بانوین ہوئی بہی اسمین حمادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بحیثیت اجتہاد اپنے کر ساتہ ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چہوڑنا مذہب اپنے کا بسبب ہواے نفسانی کے جائز نہین ونصہ لوان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہ روایت ترسٹہوین ہوئی اور چودہوین روایت ذخیرہ کی یہ ہی کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین جب نافذ ہوتا ہی کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر کے اور عنقریب آتا ہی کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین وعبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی روایۃ السیر الکبیر ویجیئ انہ لا ینقض مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچہتروین روایت فتاوی جواہر سے قہستانی مین بیچ باب علم قبول الشہادۃ کہ یہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاوے تو اسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

انتقل الی مذہب الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالما کما فی اواخر الجواہر انتہی جہیسویں روایت کشف اور شرح الطحاوی کی یہ ہو کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کما نقل القہستانی قبیل باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق متعددا کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب ما ہوا ومن جعل واحدا کعلمائنا الزم للعامی اماما واحدا کما فی الکشف فلو اخذ من کل مذہب ما ہو صار فاسقا تاما کما فی شرح الطحاوی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلابۃ سے اعتقاد کونہ حقا وصوابا کما فی الجواہر انتہی ستائیسوین روایت الفیہ عبد الدائم برماوی کی جو شاگرد رشید ہین علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہین لامع صحیح شرح جامع صحیح کے اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین مین مدح انکی اور الفیہ انکی کے لکھی ہے منجملہ اسکے یہ ہے والفیۃ وارد اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شدہ مثل متقدمین بہم رسید۔ تصریح کلام انکی کی یہ ہے ؏ ومن من العوام کان علقا باجتہاد قد صلا ❊ لیس لہ عنہ رجوع ویجب ❊ للعاجز التزام مذہب نصب ❊ معینا یعتقد الرجحانا ❊ فیہ کذا اسادبا ان کانا ❊ ولیس جائز تتبع الرخص ❊ فانہ کلعب اذ لم یخص ❊ انتہا اٹھائیسوین روایت امام غزالی کی ربع ثانی احیا مین بیچ باب امر بالمعروف کے یہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین اپنے کا واجب ہے اور مخالفت اسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے لفظہ لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ وینکح بلا ولی ویطأ زوجتہ وہذا فی محل النظر والاظہر ان لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص راٰہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فاذا مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت انتیسوین کیمیائے سعادت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کے عمل کرے تو حرام ہوا اور وہ شخص عاصی ہے کما قال الغزالی محصل آنست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کارے کند او عاصی ست پس این حقیقت حرام است وہر کہ در قبلہ اجتہاد کرد بجہتی کند

پشت بآنجانب کند ونماز گزار وعاصی بود اگرچه دیگران پندارند که او مطیع است وآنکه میگوید روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فرا گیر د سخن بیهوده است اعتماد را نشاید و بلکه بهری کافیست بآنکه بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل ترست او را در مخالفت وی بیچ عذری نبود جز مجرد شهوت انتهی روایت ساتوین یہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقید مذہب معین سے پہنچ جاتا ہی کمالات ولایت کو پھر جب ماخذ احکام امام کو تو اسوقت تقید مذہب معین سے چھوٹجاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہ من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یری غیرہ فلا بد ان ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یری اقوال جمیع الائمۃ تغترف من بحر واحد فینفک عنہ التقید بمذہب ضرورۃ ویحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف ماکان یعتقد قبل ذلک انتہی آٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہ کہ جو لوگ مخالف مذہب امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہ بات نہین ہے کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دے ونصہ فی المیزان فان قال قائل کیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہ مقلدین ومن شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد وابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر وابن القاسم واشہب والمزنی وابن شریح فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بالمرجوح بامامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی نوین روایت یہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید مین فرماتے ہین کہ صحیح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کے ہو تو اسکو مخالفت اُس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر ویتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف انتہی دسوین روایت یہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ جواب اسئلہ عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور تین

پھر یہ بھی شرط ہے کہ تلفیق میں مبتلا نہو اعبارت اُسکی یہ ہے اگر حنفی المذہب مذہب شافعی
عمل نماید در بعض احکام بیکے از سہ وجہ جائز ست اول اینکہ دلائل کتاب و سنت نظر او در ان مسئلہ مذہب
شافعی را ترجیح دہد دوم در ضیقے مبتلا شود کہ گزارہ بدون اتباع مذہب شافعی نماند سوم اینکہ
شخصی باشد صاحب تقوی و ورع او را عمل باحتیاط نظر افتد و احتیاط در مذہب شافعی باشد لیکن در
ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم است و آن اینست کہ تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ
در ہر دو مذہب روا نباشد مانند آنکہ فصد را ناقض نشمرده باز بہمان وضو نماز عقب امام بے قراۃ فاتحہ بگزارد
کہ در ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک
اقتدای حنفی نموده اقتدار شافعی نماید بالیچ کس نکرده قریب بحرام است زیرا کہ لعب در دین است انتہی و مشہور ہے
روایت رسالہ مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کہ فرماتے ہین نقل کرنا مذہب
اپنے سے طرف دوسرے مذہب کے الحاد ہے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ مدتی آرزوی آن داشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراۃ فاتحہ
نموده آید اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراۃ میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت میشمرد
و آخر الامر اللہ تعالیٰ ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیقت مذہب حنفی در ترک
قراۃ ماموم ظاہر ساخت و قراۃ حکمی از قراۃ حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود انتہی و روایت مشہور
یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات مین بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم کے فرماتے
ہین کہ ہم مقلدونکو چھوڑنا مذہب اپنے کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہین ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ و عقد نہی کنند
و آنرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نموده جرأت در اشارہ
نمائیم و لفتاوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت چھیاسٹھین
روایت نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اسمین قاضی مقلد کے لیے حکم کرنا خلاف مذہب اسکے کی
تجویز نہین کیا ناسیا ہو یا عامدا کما قال و ادعی فی البحران المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ او بروایۃ ضعیفۃ
او بقول ضعیف نفذ و اقوی تمسک بہ ما فی البزازیۃ اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالفتوی علی
خلاف مذہبہ نفذ و لیس لغیرہ نقضہ و لہ نقضہ کذا عن محمد و قال الثانی لیس لہ نقضہ و ما فی الفتح لیعول

علیہ فی المذہب ومافی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامران ہذا منزل الناسی المذہب وقد مر عنہما فی المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی مشہور روایت و بیانہ کی کہا اسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہین ہے عبارت ولو حکم القاضی بحکم مخالف المذہب لا یصح الا وسیط و اشہر مشہور روایت فتاوی تاتارخانیہ کتاب القضا مین جسکا حاصل یہ ہے کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت انکی جائز نہین کما قال وان لم یحد العمل اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصر القدر الحاجۃ آپ کہانتک روایات نقل کرین متدین منصف کے لئے اسقدر روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض شبہات جو معانی اور محامل روایات کے ہین قبل الفہم اللہ لاحق ہوئین تو چاہئے کہ تفاصیل کلام سابق سے انکو دفع کرے ہمنے اس جہت سے کہ تفصیل کلام مشتبہ بخوبی کر دی ہے اسجگہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکہا یہانسے مبحث ثالث مین جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور مسائل جزئیہ امام ابی حنیفہ کے شروع کرتے ہین **قال صاحب التنویر** شبہ کرتے ہین بانیطور الخ **قال مؤلف المعیار** اول تو یہ تمام حدیثین حدیث قلتین کے معارض ہی نہین الخ **بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول** مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہ کی جانب شافعیہ سے یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ بسبب وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ کس حدیث سے سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریرا لشبہ جواب اسکا یہ ہے کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتہ اپنے پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دہو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہو گیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کر دیتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل یؤثر فیہ النجاسۃ وان لم یغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یغیرہ والا لایکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہ جو مؤلف

نے کہا کہ حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ میں حکم باسن کے پانی کا ہے نہ عام پانی کا پس پانی
بقدر قلتین کے اگر حوض میں ہو تو وہ مورد ان دونوں حدیثوں کا نہیں انتہی متوجہ نہیں اسلئے کہ ان دونوں حدیثوں میں حکم غسل اناء
کا بیان کیا ہے اور اسکے ضمن میں یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ باسن میں ہو
یا اور کہیں یا کہ منع تنجس میں کچھ دخل کہتا ہے مثلاً بنا بر مذہب الشافعی ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقدار قلتین کم پانی
جسکو برتن میں فرض کرو اور انکے مذہب میں وہ ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے اب اسی مقدار پانی کو
حوض میں فرض کرو پھر اسمیں وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہونے ان احادیث کی بیچ حق پانی باسن کے
چاہئے کہ ان احادیث سے وہ پانی نجس ہو اور حال یہ ہے کہ علماء شافعیہ انہیں احادیث سے حکم تنجیس اسکی کا ساتھ وقوع
نجاست کے مطلقاً فرماتے ہیں خواہ برتن میں ہو یا حوض میں پس معلوم ہوا کہ حوض برکہ کو کچھ دخل منع نجاست
میں نہیں قال الکرمانی فی شرح الصحیح البخاری تحت حدیث المستیقظ فی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیه
النجاسة وان قلت غیرت حاله لان الذی تعلق الید من النجاسة من حیث لا یری قلیل انتہی وقال الامام النووی
دلالة علی ان الماء القلیل اذا وردت علیه النجاسة وان قلت ولم تغیره فانها تنجسه لان الذی تعلق الید ولا یری
قلیل جدا وکانت عادتهم استعمال الاوانی الصغیرة التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربها انتہی یعنی یہ بات جو کہ
حدیث سے مستفاد ہوئی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے اس سبب سے کہ ظروف مستعملہ
عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سے حکم غسل یدین کا کیا ہے بسبب عادت کے قلتین سے کم ہوا کرتا تھا اور جب
ہمکو معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہے بنسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونوں مساوی ہیں حکم مذکور میں اور یہ جو مذہب شافعی کا ہے
کہ جب پانی بمقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہیں ہوتا اور مستند انکا حدیث قلتین ہے اسمیں بھی تخصیص ہونے
پانی کی بیچ برکہ اور حوض کے نہیں ہے چاہے حوض میں ہو یا باسن میں دونوں میں بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا
کہ دونوں جگہ میں یعنی حدیث قلتین اور حدیث مستیقظ میں تخصیص حوض اور برتن کی صرف بیہودہ خیال اور مسدود الاحتمال
بلا دلیل منقول اور حجت معقول ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ نصوص قرآن اور حدیث میں اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے
نہ خصوص مورد کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہے اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہے موجب
تخصیص حکم کو ساتھ موردین کے نہیں ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کے اوپر تنجیس پانی
کمتر قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقاً کس طرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایة ابی داود عن ابن عمر

رسول اللہ صلعم سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئی پس بر تقدیر تاثیر مورد کی بیچ تخصیص حکم کی جاے تو حکم مذکور
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو وے خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ میں
ذکر ہی باسن کے پانی کا اسکا سبب یہ ہی کہ عادت رکہنی پانی کی بیچ باسنون کی تہی لہذا نام اسکا لیا اور
حکم مطلق ہی فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کی ذکر کرنے حدیث مستیقظ سے صرف
بیان کرنا مستندات حنفیہ کا ہی بیچ حکم تخصیص قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے
نہوگا پس جسجگہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہان بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اب
محل مین شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سی بیمحل ہی اور یہ جو مؤلف معیار نے
نووی سے نقل کیا کہ عادت عرب یہ تہی کہ چہوٹے باسنون مین استعمال پانی کا رکہتی تہی اور وہ باسن قلتین سے کم
ہوتے تہے صحیح اور مسلم ہی لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلیے کہ بیان عادت عرب باعث ذکر باسن کا
نہ موجب تخصیص حکم کا اور یہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی تقریر اعتراض وجواب بان میں کرتا ہی
کرتا ہی اسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ انا جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہی عام ہی بڑی اور چہوٹی برتن کو
تخصیص کرنا ساتہ چہوٹے باسن کے غلط ہی پہر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم اناء کا نہین تسلیم کرتی واسطی کہ الف
لام جو داخل ہی اوپر اسکی واسطے عہد خارجی کے ہی اور مسلم مین لکہا ہی کہ اسم جنس اسطور پر ہی اس حیثیت سے
کہ اسمین عہد نہین ہی پہر اگر کوئی کہی کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کے کیا ہی تو ہم کہین گے کہ عہد خارجی اصل ہی
جبتک کوئی قرینہ سوا اسکی مقتضی عموم نہو جیسے توضیح وتلویح اور محلی مین مرقوم ہی اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہی انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر اناء کی واسطے عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہ ہی کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحتہ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے
قال العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالی رب انی

نذرت لك ما في بطني محررا فان لفظ ما كان عاما يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو العتق
الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور من الاناث وهو مسند اليه فلذا يستغني عن تقدم ذكره لعلم المخاطب
به بالقرائن نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب انتهى مع
بعض الاختصار وقال محشيه المولوي عبد الحكيم وبذا التقدم شرط لصحة استعماله كما في المضمر الغائب لانه ذكر ذهنية
كما وهم انتهى پس بمقتضاى تحقیق علماء عربیت کے اور نیز تحقیق علماى اصول کے کما مر ابھی لینا عہد خارجی کا
بغیر تقدم ذکر کے صراحۃ یا کنایۃ یا حکما ممکن نہین اور حدیث مذکور مین کسیطرح ذکر انا کا میسر نہین ہوا اور
عادت استعمال اوانی صغیرہ کی قرینہ ذکر حکمی اور علم مخاطبین کا نہین ہوسکتی سواسطی کہ اس تقدیر پر جنس الف لام
کلام شارع مین داخل ہونگی اوپر اجناس کے وہ اجناس جو مورد ہین حکم شارع کے بسبب قرینہ عادت کے واسطے عہد
خارجی کے ہو جاوینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمامہ اٹھ جاویگا مثلا آیہ کریمہ احل اللہ البیع
وحرم الربوا مین بسبب قرینہ عادت کے جانیے کہ حلت ان بیعون کی جو عادت عرب مین مروج نہین
مثل ملامسہ اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بہی اسی ربا کی جو متعاد تہا بین العرب نہ عام
اور یہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مین حکم نکاح ان
عورتون کا ہوگا جنسے عادت نکاح تہی نہ مطلقا اور یہ ایضا باطل وعلی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن و حدیث کے
سمجہنا چاہیے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع مین اصل یہ ہی کہ لام کو واسطے
استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مؤلف معیار کا
لام داخلہ علی الانا کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم و تدبر کے اور یہ جو مؤلف مسلم سے نقل کرتا ہے وا اسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس بہی الفاظ عام مین سے ہے جسجگہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار نہین
کلام تو اسمین ہے کہ اسجگہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلاشبہ عموم نہ لیا جاویگا
اور یہ جو توضیح و تلویح سے نقل کرتا ہے کہ اصل لام مین عہد خارجی ہی جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہ جب
اصل ہے کہ پہلے ذکر مدخول اسکا ہوا ہو صریحا یا کنایۃ یا بالقرائن خارجیہ ذہن مخاطب مین متعین و معلوم ہو
اور حدیث مذکور مین نہ ذکر انا ہی اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہوسکی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ
بحر العلوم ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة محكمة ثم الراجح الاستغراق
للاكثرية في مورد الاستعمال خصوصا في استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ مین جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہی سابقا موجود مہو الولینا اسکا یہ ہے کہ ہو او دہ استغراق راجح ہوا وفیہ المدعا دوسرے
یہ کہ اختیار راجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کی اگر ہے تو موافق اصطلاح علما عرب کے ہی نہ موافق
جمہور اصولیین کی اور ائمہ اربعہ کی انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃ مفید استغراق ہی جسطرح بغیر لام
حقیقۃ مفید ہی ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرح المسلم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضا علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مفارقۃ اللام کما ان
بدونہ للفرد المبہم انتہی۔ اور یہ جو مؤلف علاوہ بین کہتا ہے کہ تم اگر انا کو عام کہوگے تو اس تقدیر پر یہ
کلام تمہارا تمہین پر حجت ہو جاویگا اسلئے کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جاے اور وجود ایسے انا کا عقلا محال نہیں انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ وجود ایسے بڑے انا کا اگرچہ عقلا محال نہیں لیکن بسبب عادت کی محال ہی پس بسبب استحالہ عادیہ
افراد انا سی خارج ہوگا عقلا جسطرح صبی اور مجنون عقلا خطابات شرع سی خارج ہین قال فی التوضیح و نوعی
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شئ یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ و تخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی او ثانیا یہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکے حال میں یہ وارد ہے
خلق الماء طہورا لا ینجسہ شئ کما قال الزیلعی سے استدلال مالک بخلق الماء طہورا لا ینجسہ شئ الا ما غیر طعمہ الخ
ولنا ما روینا و ما رواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہا جاریا فی البساتین انتہی
اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہ امر مسلم ہی کہ ماء دائم جو مذکور ہی
حدیث لا یبولن الخ مین اپنے عموم پر نہین ہی اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اس سے خارج ہی
لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجی
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علی اختلافہم فی حد القلیل پس یہ حدیث اگرچہ بہ نسبت ماء کثیر کے اپنے عموم پر باقی نہ رہی لیکن یہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتہ حدیث قلتین کے کیا جاوے
تو جواب اسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان مین نہین آئی
جب مذکور ہو تو دیکہا جاوے قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیۃ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم و ہو مجنب وما فصل بین دائم و دائم فہو علی العموم ما لم یصر فی حکم الجاری بعدم الخلوص

الی غیر محل النجاسۃ او فی حکم البحر فی عدم تحرک احد طرفیہ بتحرک الآخر انتہے قال مؤلف المعیار
اور حدیث نزح زمزم کی دو وجہ سے معارض قلتین کی نہین ہو سکتی الخ اقول یہ جو مؤلف معیار
امام شافعی سے نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے معلوم نہین اور معلوم
ہے کہ زمزم ہمارے پاس ہے اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ کہ مین ستر برس مکہ مین رہا اور مین نے کسی
بڑے یا چھوٹے سے نہین سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلام دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر
زمزم کی نہین ہو سکتا اسواسطے کہ دین اللہ مین کہین مدار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ
کو نہین گردانا پس انکی نجانے سے خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہین
اور یہ امر اوپر ماہرین علم حدیث و تواریخ کے مخفی نہین کہ ہزارون احادیث بعض صحابہ سے مروی ہین اور بڑے
بڑے صحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اپنا عدم
علم بیان فرماتی ہین اور باینہمہ وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہین ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض صحابہ کا
دلیل ضعف اور بطلان حدیث کا دین اللہ مین نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل
ضعف اور بطلان ہوگا اور سو چو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑھ سو برس کے
فاصلہ تھا پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شے کا علم کیونکر واجب ہوا اور انکی عدم علم سے
کیونکر وہ خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہا الدارقطنی
عن ابن سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل
فان ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح
ورواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء
ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین
تجری من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ بہ فی الامام وما نقل عن
ابن عیینۃ انا بمکۃ منذ سبعین سنۃ لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم
وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء
ویترکہ وانکان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او للتنظیف فدفع بان عدم علمہما لا یصلح

دلیلاً فی دین اللہ تعالی ورواية ابن عباس فی ذلک كعلمك انت به فكما قلت تحضر ودون التفتيش بل
آخر وقع عندك استبعد شيئاً عن ابن عباس والظاهر من السوق لفظ القائل مات فامر بنزحها
انه للموت لا للنجاسة اخرى على ان عندك ايضاً لا ينزح للنجاسة ثم ان بينهما وبين ذلك كمدة
قريب من مائة وخمسين سنة فكان اخبار من ادرك الواقعة واثبتها اولى من عدم علم غيره وقول النووي
كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي
لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفياً كان او بصرياً او شامياً فهلا
قال كيف يصل هذا الخبر الى ولم يجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم انتشرت في
البلاد خصوصاً العراق قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسمائة من الصحابة ونزل قرقيسا ستمائة
انتهى علاوہ یہ ہی کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اسکا انکار کسی صحابی
باوجود کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینہ سے یہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاوے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معارضین
شافعیہ اسکو نقل کریں قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیاً وقع فی بئر زمزم فمات فیها فامر ابن عباس رضی الله
فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءتهم من الركن فامر بها فدست بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما
نزحوها انفجرت عليهم والصحابة متوافرون من غير نكير فكان اجماعاً انتهى اور بلاشبہ حدیث نزح زمزم کی جو
روایت کی ہے ابن سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی الله
تعالی عنهما سے نہیں ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک
اور اسیطرح نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو انکے بعد ہیں
راس مائتین تک صحیح ہے اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیه الدین فی شرح شرح نخبة الفكر وقال مالك في المشهور
عنه انه صحيح وابو حنيفة وطائفة من صلحاء اصحابه وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد في المشهور عنه انه صحيح بل حكى ابن جرير
اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يأت عنهم انكاره ولا عن احد من الائمة بعدهم الى راس
المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وبالغ
بعض القائلين بقبوله فقواه على المسند معللاً بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك
انتهى وقال العلامة ابن الاثير في مقدمة جامع الاصول الناس في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة

ابن انس و ابراہیم النخعی و حماد بن ابی سلیمان و ابو یوسف و محمد بن الحسن و من بعدہم من ائمة الکوفة الی
ان المراسیل مقبولة محتج بہا عندہم انتہی پس اس سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا
ہوگا اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلیے کہ
موافق اس اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما
قال فی شرح شرح نخبة الفکر و الخطیب و ابن البر و غیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی
ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل و المعضل و المعلق انتہی بقدر الحاجة بلکہ یہ حدیث روایت ابن
ابی شیبہ اور روایت طحاوی میں صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام و رواہ ابن ابی شیبة
عن ہشیم عن عطاء و ہو سند صحیح و رواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا
ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا الخ پس تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی
کے یہ حدیث ان دونو روایتوں میں سند صحیح و متصل رکہتی ہے پس نزدیک کسی کے ائمہ دین اور علماء اسلین سے قابل
رد نہوئی سوا امام شافعی کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلیے
کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پاویگی ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا
مسند تو مقبول اور محتج بہ ہوتی ہے قال فی شرح نخبة الفکر و قال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر
یباین الطریق الاول مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ
دین کے مقبول او محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوی یہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہیں
تو کچہ مضرت نہیں اسلیے کہ روایت حدیث مذکور کی انہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہ جو مؤلف کہتا ہے کہ
فتوی منقول ابن عباس کا علی تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر قلتین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع
موقوف پر مقدم رکہتے ہیں انتہی حدیث موقوف کو حجت نہیں گردانتے اور آپسمیں ان دونونکو معارض نہیں مانتی انتہی محصلہ عجب
بات ہے کہ ہمیں اہل اصول نے یہ نہیں کہا بلکہ تمام اہل اصول یہ لکہتے ہیں کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو
اخبار آحاد سے ہے اگر اسکے راوی سے بہت محدثین مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتہہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ
اور عبادلہ ثلثہ تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بہی قیاس کو ترجیح
دیتے ہیں اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف فی الروایة ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی انکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع قیاس

سے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا نہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایہ نہیں بلکہ ایک دو
حدیثیں اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اسکی گواہی دی یا
طعنہ سے سکوت کیا تو اسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور
بعض نے طعنہ تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی ورنہ مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب نے
اسکے راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی التوضیح للراوی اما معروف بالروایۃ
واما مجهول ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتهاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنهم وزید بن ثابت ومعاذ
وابی موسی الاشعری وعائشۃ ونحوهم رضی اللہ تعالیٰ عنهم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک
رضی اللہ عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ انما الشبهۃ فی نقلہ وفی القیاس لعلۃ محتملۃ وهی الاصل
وایضا او اثبات ان هذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی
هریرۃ وانس رضی اللہ تعالیٰ عنهما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکنہ
ان خالف جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما
المجهول فان روی عنہ السلف وشهدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد
النقل لکن لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ یقبل
ان وافق قیاسا کحدیث معقل بن سنان فی بروع مات عنها زوجها بلا مہر وما سمی لها مہرا
وما دخل بها فقضی علیہ السلام لها بمہر مثل نسائها فقبلہ ابن مسعود ورده علی رضی اللہ تعالیٰ عنهما وقد
روی عنہ الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عنده وان رده الکل
فهو مستنکر لا یعمل بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لها النفقۃ ولا السکنی وقد طلقها زوجها ثلاثا
فرده عمر وغیره من الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنهم انتهی مختصرا پس تصریح کی علمائے اصول نے مطلقا اور نفی ہر وہم کیا
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے سو احادیث و آثار جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں با آنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مرفوع ہیں ہمکو مضر نہیں اسلیے
کہ مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کی طرف ائمہ اہل اصول
کے غلط ہوا بلکہ کلام ائمہ اہل الاصول الغرض مخدوش ہی ہو تو مذہب انکا تو قرار پایا اگرچہ انہوں نے

بقول المحال غلط ہے کہا اور غرض مؤلف تنویر کی نقل کرنی فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما سے یہ ہے کہ حدیث قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہما سے ممکن نہ تھا کہ اسکو ترک کرکے اپنی اجتہاد پر عمل کرتے اور یہ کہنا کہ شاید یہ حدیث ان دونوں
صاحبوں کو نہ پہنچی ہو باوجودیکہ یہ امر شان ان دونوں حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہ دونوں صاحب مجتہد مطلق
اور کثیر العلم تھے اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری ہے اور شرط اجتہاد ہے کما ذکر
فی کتب الاصول وجہ آخر سے مدفوع ہے اسلئے کہ بالفرض ان دونوں صاحبوں کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی تو
اور صحابہ کرام جو ہزاروں اس زمانہ میں اور وقت فتوی نزح زمزم کے مکہ میں حاضر اور موجود تھے انکو تو پہنچی
تھی پھر انمیں سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیوں نکیا اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح
کے جو قابل احتجاج ہے صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی انمیں سے انکار اسکا بھی نکرے ایسی مداہنت
فی الدین صحابہ میں نہیں ہو سکتی اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ
تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مؤلف
معیار سے بحذو حذوہ سے کم نہ تھا پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا
اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف
بصحتہ ہوئے اور یہ ایک کلام مجمل ہے صاحب بحر الرائق کا نقل کیا ہے وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی
غیرہ انتہی ہے معلوم نہیں کہ کون سے قول میں صاحب بحر نے یہ کہا ہے اور غیر سے مراد کیا لیا ہے جبتک اسکا محمل
صحیح نہ نکالا جاوے اور عموم پر باقی رکھا جاوے تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہے اور
اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے اور انپر حدیث کو مطلقاً ترجیح اور تقدیم نہیں اور بھی اقسام حدیث کے
بہت ہیں بعض انمیں سے قابل قبول ہیں اور بعض نہیں پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور ترجیح ہونیکا بھی نہیں
کر سکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسے کر سکیں گے وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور ترجیح ہونے
حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہے جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور حدیث قلتین ہماری
نظر میں صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ محمل اسکا مبداء اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستیقظ
اور حدیث لا یبولن الخ کا علیحدہ علیحدہ نکالتے ہمارے نزدیک تو حدیث قلتین کی لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ
کی صلا نہیں اسلئے کہ تعارض بغیر مساوات کے نہیں ہو سکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے اور اضطراب فی المتن

ولا اسناد کو مساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فی المنار فرکن المعارضة تقابل الحجتین علی السواء فی حکمین
اور یہہ حاصل الا آخر فی الذات والصفة انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکی کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث
مذکورہ مین کالعدم ہے اور کلام منقول نخبة الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہے اور جب حدیث
قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو مبنی ہے اوپر تقابل اور
تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تبیین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوئے
والا صورت توفیق جسکو مولف معیار اپنے زعم مین قابل بیان سمجھا ہے لائق التفات واصغا نہین ہین آگے یہہ جو
مولف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوی نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت
کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس دیکھتا ہے تو کہ
ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پھر اسکو چھوڑ دیتے ہین اور یہہ بھی روایت
کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تھا جیفہ کو اور روایت
کرتے ہین انسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انمین کوئی روایت بھی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ
پانی زمزم کا بہت گرنے زنجی کے نہین کھینچا گیا اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کے تھا انتہی ترجمہ
کلامہ ملخصا عجب بات ہے روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہے کہ راوی حدیث کو ظاہر
معنی پر اسکے عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اسکے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا
ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اس راوی کا جو عدل اور ثقہ
اور مجتہد خصوصا صحابی جلیل القدر ہے صریح دال ہے اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتھ کسی وجہ معقول کے
قابل ترک ہے اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مروی اسکی سے باطل کیا جاوے ساتھ
ذکر روایت اس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث انما لا ینجسہ شیء امام
شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہے پھر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتے ہین
فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سے ساتھ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی
کی طرف سے کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بھی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے
بیان کر دینگے قال العلامة المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس کیف یروی
ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ثم یترکہ وان کان قد فعل فلنجاسة ظہرت علی وجہ الماء او

للتنظیف فدفع بان عدم علمها لا یصلح دلیلا فی دین اللہ تعالی ورد روایۃ ابن عباس فی ذلک
لعلمک انت بہ فکما قلت یحبس ما دون القلتین لدلیل آخر وقع عندک لا یستبعد عن ابن عباس مثلہ
انتہی مختصراً فدم رستگی قبل آدر مجرد قول شاہ ولی اللہ کا کہ فلانی حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک
ثابت نہیں برہان شرعی نہیں ہی کہ تسلیم کیجاوے ہمنے ہمارے کبار محدثین کے جنہون نے تصحیح حدیث زمزم کی کی
روایت طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سے نقل کر دی اور بھی بعض متعلقات اسکی عنقریب آوینگے
پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ علامہ شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت صحیحہ اس حدیث کو نہیں پہونچا ورنہ کبھی ایسی بات
نفرماتے اور ہر مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہیں کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام
زفر اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ
کا علم در تنقیہ احادیث شاہ ولی اللہ سے کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے
اثر ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنگی کے اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہے کے اور نخعی اور شعبی کا
بیچ باب بلی کے نہیں ہی اس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہیں بمقابلہ
کے مقابل مین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جائے اور حدیث قلتین کو
اثبت کہنا بنسبت ان آثار کے یہہ بھی مجرد تعقل ہی جس جگہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اسجگہ ہم
ضعف اور ابہام اسکا وجوہ صریحہ سے کہولینگے اور انشاء اللہ تعالی ماہیت دعوی تثبیت کہلجاویگی
اور وہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ
بعض یہہ کہتے ہین کہ فا ر داخلہ اوپر لفظ نزح کی بعد ذکر کرنے موت زنگی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اس
بات کو کہ علت امر کی واسطے نزح کے موت زنگی ہی نہ امر آخر جیسے کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم و سہی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پھر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہیں ہی یعنی سب جگہ
یہہ امر جاری نہیں ہی اسواسطے کہ حدیث جحیفہ مین وارد ہی خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ
بالبطحا فتوضا رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہیں ہی انتہی
مرتبہ حال اسکا یہہ ہی کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطے تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ
سوق عبارت اس محلمین اسبات کو چاہتا ہی کہ فا ر داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطے ترتیب معمول کے ہی اوپر علت

جیسے کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الصلوۃ فسجد یعنی
رجم بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے ان حبشیا وقع فی زمزم فمات
فامر عبد اللہ بن الزبیر فنزح ما، ما الا یہہ ہونگے کہ بسبب مرنے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالی عنہ نے حکم نکالنے پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تنظیف کے تہا
سراسر منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے
نکالے جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا
بعت منک ہذا العبد پس کہا خریدنیوالے نے فہو حر تو فقہا اور اصولیین اس جگہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر
ساتہہ حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہے
واسطے ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہو سکتا
حریت اعتاق تو موقوف ہے اوپر ملک معتق کے اور ملک معتق کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین
ہو سکتی اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاء یہان نکالتے ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد
فقال الآخر فہو حر یکون قبولا بخلاف ہو حر انتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری
کے ہے نہ واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہے تو کلام عاقل لغو
ہو جاویگا اور نزدیک علماے اصول اور عربیت کے ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام محتمل
اس تاویل کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ مین مبنی بخوف طوالت کے انکا طی کیا پس غور کرنا چاہئے کہ ابن
الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کے نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضائے سوق عبارت دعوی ہے اس امر کا
کہ حرف فا یہان پر واسطے ترتب کے ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر چلا توجہ نہین ثانیا یہہ
کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطے ترتب ہی کے آتا ہے مطردا لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو شے پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور
مدخول فا کو لیاقت مسببیت شئ سابق کی ہو اور امثلہ مذکورہ سے اشارہ ہے طرف اسی کے پہر دعوی انکا
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کے یہہ معنی ہین
کہ خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہیں اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین کہا ہے کہ ہنوز علی تقدیر التسلیم اس معنی ظاہر سے طرف معنی ماول کے
رجوع کیا واسطے دلائل کے اور تطبیق حدیثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تہی اور جب حدیث
قلتین ضعیف اور مضطرب ہوئی تو قابل احتجاج نہیں اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہی پس حاجت
تطبیق نہین وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ کے
کہ انہون نے بجہت پیشاب کر دینے کسی کے کوا مین کوئی کو پاک کرنیکا حکم دیا تہا نقلا عن المحلی جواب پایا انسے
کہ نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ پانی دائم کے اسلئے تہا کہ ایک شخص کو بول کرتی
دیکہکر اور آدمی بہی پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلیے
تہا کہ اگر یہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اس سے نفرت کرتی ہی انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور
ملاحظہ کرو کہ محلی مین یہہ جواب شافعیہ نے نقل کیا ہے حدیث لا یبولن الخ کا کہ اسمین نہی عن البول متحقق
ہے نہ قول علی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ اسمین نہی عن البول نہین ہی بلکہ اسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے
عبارت محلی جو مؤلف نے نقل کی ہی اسکو دیکہو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچہ علاقہ نہین
واجاب الشافعية عن حديث النهي عن البول بانه انما نهي عنه لئلا يكون منجرا الى تنجس الماء بتغيره باتفاق
الناس على ذلك الرجل ولئلا تتنفر عنه الطباع انتهى پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی
رضی اللہ تعالی عنہ کے قول سے جیسا کہ کہا محلی مین افترائے صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ
تاویل بہی نہین ہو سکتی اسلئے کہ جب مستفتی نے بجہت پیشاب پڑجانیکے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت
کرنا ہی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال
اتقاء امر کا ساتہہ پیشاب کرنیوالے کے کہان ہی اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانے پانی سے کیا بحث ہے
یہہ حکم صریح دال ہی اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تہا اور احتمال کراہت
طبعی کا بہی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست و طہارت مین حکم اخراج پانی
ہوا ہے اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہی اوپر سائل کے اور بہت مستبعد
ہی شان حضرت علی سے اگر ایسی تلبیسات بعض حقا اس زمانہ سے ہوں تو ہوں خلفاء راشدین نبوی کی
محل بیان مین ایسی تلبیس کیونکر فرماتی باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لا یبولن سے دیا ہی وہ

بھی تمام نہیں ہے لیکن چونکہ یہہ محل بیان اسکا نہیں ہے لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف کرکے
اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے
جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود
نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی یا اوپر کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتداء مردم بول کنندگان اور
تغیر پانی مین بھی ہوسکتا ہی اور ایسے احتمالات سے تحریم نہین ہوجاتی بلا قرینہ کیونکر ہوسکے با آنکہ نہی مذکور
موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ کے کہ مقتضی اسکا تاکید اور شدت حکم ہے دوسرے یہہ کہ اسصورت مین
قید دائم کی بیکار ہوجاتیگی اسلئے کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنیکی پانی جاریہ مین بھی جاری ہے قال
فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب وللتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع ما
من التاکید فکیف اذا کان مع کذا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ
فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اگر یہہ تاویل نہ کی جاے تو حدیث نہی اور حدیث علی مین تکرار
تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہے باطل ہوجائیگی اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہے اسکو ترمذی نے ابی سعید
خدری سے اور ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہے اسکی انتہی محصل کلام
تو پہلے جواب اسکا یہہ ہے کہ حدیث بیر بضاعۃ منسوخ ہے ساتھہ حدیث لایبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ
اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم کہتے ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لایبولن متاخر اور ناسخ ہے حدیث بیر بضاعہ
کے یہہ ہے کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لایبولن کی اور محمول کرنا فتاوی
صحابہ کرام کو اوپر تنزیہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما
مر آنفا بلکہ عدم منسوخیت حدیث لایبولن کو حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین
کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند انکا اسباب مین حدیث قلتین ہے اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف
اور اضطراب اور عدم تعیین مراد حدیث مذکور کے اسکو قابل استناد نہین سمجھتے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب
آتی ہے دوسرا جواب یہہ ہے کہ روایت کیا بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے اذا شرب الکلب
فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہارے برتن مین پانی پیوے تو برتن نجس ہوگیا اسکو سات مرتبہ
دہولو قال فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ
مائعا وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جزء منہا نجاسۃ وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الاناء القلیل

ینجس بوقوع النجاسة فیہ وان لم یتغیر لان ولوغ الکلب لا یغیر الماء الذی فی الاناء غالبا انتہی اب
جس وقت یہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بہی دال ہوئی اوپر تنجس ما قلیل کے اور پانی بقدر
قلتین کو کثیر ٹھہرانا انکا ساتھ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کما ستیقف عنقریب
تو بر تقدیر عدم جریان ور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کا قلیل قرار پایا اور حدیث دال علی طہارتہ ساتھ اس
حدیث کلاب کی منسوخ ہوئی اب محل غور و انصاف ہے کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہیں اوپر تنجس کے
صور مذکورہ میں اگرچہ مخالف ہیں حدیث بضاعہ کے لیکن کچہہ مضرت نہیں اسلئے کہ حدیث بیر بضاعہ
منسوخ ہی یا حدیث صحیحہ مذکورہ کی تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوی صحابہ
کرام جو دال ہیں اوپر تنجس ما قلیل غیر جاری کے منافی اسکی نہیں روایت کیا امام طحاوی نے ساتھہ سند
اپنی کے واقدی سے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست ما بیمین جبتک متغیر
اوصاف اسکا نہوگا اسکو نجس نکریگا اسپر مولف معیار اعتراض کرتا ہے باین طور کہ تقریب میں ابن حجر
عسقلانی نے فرمایا ہی کہ واقدی متروک الحدیث ہی اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا
کرتا تہا اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کی حدیث مسند سے بہی حجت نہ پکڑنا چاہیے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث و لا یحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہیں اسلئے کہ اسمیں بیان
سبب جرح کا نہیں ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابوبکر ابن العربی اور
دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کے واسطے محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع ہونے جرح
مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں اور شراح اسکی اس مضمون
کو مفصل فرماتے ہیں اور مولف معیار جابجا بیچ جوابات و ابحاث حدیث قلتین وغیرہ کے
اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے و تصریح کلامہ ہذا و الجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم و عدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل و نعمل بہ و اطلق
ذلک جماعۃ و ذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل و لان الجارح یصدق للمعدل
فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال و ہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان عین سببا نفاہ المعدل بطریق
معتبر فانہما یتعارضان لکن محلہ التفصیل و ہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ
لانہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف و فلان لیس بشیء او نحو ذلک معتمد

علی ذلک الم القدح فیمن ثبت عدالته انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح وتعدیل سے نہین مین
کلام بلادلیل ہے ابن جوزی اور درآوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے
مرتبہ علم حدیث مین کم نہیں ہے کہ وہ تو ائمہ جرح وتعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا
برہان کسیکو ائمہ جرح وتعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور
بیہقی اور نسائی ائمہ جرح وتعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے
باقی رہا جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کی طرف واقدی کے کی ہے
تو جواب اولاً اسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو
ثقہ نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع
محققین اہل حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تہے تو اسکی حدیث کو ترک
نہین کرتے تہے کما قال فی شرح شرح نخبة الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال
لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان ای من العدل المتیقظ قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة انتہی
ولہذا ای ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة
وجرمہ کان مذہب النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل
درآوردی اور ابن الجوزی اور ابوبکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح وغیرہم من المحققین
نے کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب انکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑے شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا انکے اور محدثین نے بھی ان سے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہے عند المحدثین اور مسلم ہے عند مولف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق وتعدیل ہے
اسکی کما یجیٔ فی کلام المولف نقلا من الشامی قال فی خاتمة مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذ واعنہ العلم لکن ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجة انتہی پس موافق مذہب نسائی کے
واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار وقبول نہ ٹہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واقدی کی
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہے نہ پہونچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح نہ
کرتے بلکہ حدیث انکی ترک بہی نفرماتے دوسرا یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کے جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

ثابت کیا ہے قال العلامۃ الحلبی فی شرح المنیۃ قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتاب المغازی والسیر من ضعفہ ومن وثقہ ورجح توثیقہ وذکر الاجوبۃ
عما قیل فیہ انتہی اور ثالثاً یہ کہ ہم نے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی
کو لیکن یہ جو واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کے یہ حدیث
نہیں ہے کہ بجہت عدم توثیق واقدی کی اسکو ترک کر دیا جاوے یہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست
پانی کے اور خبر طہارت و نجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر
کا حدیث ظاہر ہے اسلئے کہ حدیث کہتے ہین قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل انکو
اور یہی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین ہے
اور یہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذلک
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق والمستور تحری لان ہذا امر لا
یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند
الماء وما اشتراط العدالۃ لمعرفۃ المارجح فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا
انضمام التحری بہ انتہی مختصرا وکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئے کہ جس وقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھ سقی بساتین کے تھا
تو جانتے تھے کہ بالضرور ساتھ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے
ثابت اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور باجماع نجس قرار پاتا اور یہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اسکا متغیر تھا ورنہ قول طہارت اسکی کا بخلاف
اجماع نہ فرماتے پس یہ قرینہ صریحہ ہے اسبات کا کہ پانی اسکا جاری تھا قال العلامۃ ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس والجیف والمحایض
والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریانہا
انتہی وقال بعید ہذا وقال الامام ابو النصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یظن بالنبی صلی اللہ
علیہ وسلم انہ کان یتوضا من بیر ہذہ صفتہا مع نزاہتہ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ لامتخاط فی الماء فدل

سے نقل کرتا ہے اور وہ یہہ ہے خبر الثقلین صحیح واسنادہ ثابت لاکن انما ترکناہ لانا لانعلم ما الثقلان
انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنی حدیث ثقلین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے
لیکن احتجاج ساتھ اسکے صحیح نہین اسلئے کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مؤلف
معیار سے کچھہ مضرت نہوئی اور یہہ جو کہا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو یا معنی ہے
کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلی سے منقول ہوا ہے بیمعنی
ہو جائیگا انتہے لایق اصغا نہین اسلئے کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اس حدیث کو جو علی
شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث
مین کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علی شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا
ورنہ اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابوداؤد اور باقی کتب کہ جو تمام مستندمین جمیع
اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین
ساتھہ قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ
ضعیف کے نہین ہے وہو مما لایخفی علی من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر ازین
ہمنے تسلیم کیا کہ باینمعنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہ یہہ معنی مراد ہوتی تو
ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العبد وغیرہم استناد ساتھہ حدیث
کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے کہ
بمقابلہ نقل زیلعی سنی جائے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف
کے اور قریب العہد تھے اس زمانہ سے اور حال انکا بتفصیل معلوم ہے اور دیکھنے والے
اور تلامذہ انکے ابتک بہت سے موجود ہین اور انکا علم و فہم تو موافق علما اس زمانہ کے بھی
تھا بزیلعی وکرخی وطحاوی چہ رسد پھر ہمنے یہہ بھی مسلم رکھا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل
زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہے کہ تصحیح مصححین حدیث ثقلین
راجع ہے طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کی متوجہ ہے طرف غیر صحیح
ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجئ بیانہ عنقریب اور یہہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سے ہین نہ ائمہ جرح وتعدیل سے پس انکے قول کا

کیا اعتبار بہت عجیب بات ہی صاحب محلی قابل اعتبار اور امام غزالی اور رویانی اور ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دراوردی اور ابن المدینی او استاد محمد بن اسمعیل بخاری وغیرہم سب لائق عدم اعتبار ایسے اندھیر کا کیا جواب آور زمانیا یہ کہ یہ حکم کس ملت کا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل مقلد نہین ہوا کرتے اور آپسمین متقابل اور قسیم ہین اور مرتبہ ابن المدینی اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ مین اور مرتبہ ابو زید دبوسی اور زیلعی اور صاحب ہدایہ کا معشر حنفیہ مین بہت واضح ہے یہانتک کہ انکو محققین اصحاب نے مین بعض اقسام مجتہدین سے محسوب کیا ہے اور ایسی طعن بلا دلیل بیت عنکبوت سے بھی زیادہ واہی ہے اور یہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی کا سو البتہ جرح انکا پایہ اعتبار نہین ہے لاکن اگر با بیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہے ورنہ بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہونیکا جیسا کہ وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح نخبہ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ احادیث کے ہے نہ بیچ صحت او ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدائے مبحث مین فرماتے ہین ومن المہم ایضا معرفۃ احوالہم تعدیلا وجرحا وجہالۃ انتہی پھر بعد اتمام مبحث کے فرماتے ہین وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم بابا لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورای ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح معتدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل العمل بہ واطلق ذلک جماعۃ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصرا علی ذلک لم یقدح فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہے اسمین نقل کئے ہین اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسرے ہمعصرون کے اور سمجھا ہے یہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھ بیان سبب کے اور جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون کیا اور بعض نے کہا کہ یہ راوی ثقہ اور اچھا ہے تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ کرنیوالونکا اور

۲۷۷

اسکو ایک جماعت محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا
اسباب جرح کا ساتھ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہے اسلئے کہ اگر بغیر
بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ اب بہت ظاہر ہے
اس کلام وجیہ الدین سے یہ امر کہ یہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین
بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو ائمہ
مذکورین سے طعن اونکا پر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے ہمین طعن اونپر رواۃ کے نہین کہ حق
رواۃ مین یہ کلام متوجہ ہوا ب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا مغز ہوگی
شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا
دیکھو طعن ارباب حدیث کے بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہو نمین ساتھ بیان اسباب کے
نہین ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اوسپر یہ بات بہت
واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین کہ
من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہے اور باینہمہ ان احادیث
کو محدثین مانتے ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن براۃ کی جو ایسمین جاری ہون
اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل ہک
فہم منصفین مفصلا ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کے
کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوے تو منصف اوسکو نہ تفصیلا جانتا ہی اور نہ بیان
کرسکتا ہی پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر محتج بہا
کہا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و شرحہ والعلۃ عبارۃ
من اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ
تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع
علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا
معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد ابن حنبل و البخاری ویعقوب بن شیبۃ وابی حاتم وابی زرعۃ والدارقطنی وقد یقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علے دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم تکن لہ حجۃ وکم من لایہتدی لذلک انتہی اور جو جو عبارتین شرح نخبہ سے اس محل مین مؤلف معیار نے نقل کی ہین سب حق طعن رجال حدیث مین وارد ہین کہا مرپس کوئی نقل تصحیح حدیث ثقلین مین اسکو مفید نہوئی اور نام چودہ محدثین کا گننا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف پڑے اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی وغیرہم کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی نے شرح المشکوۃ قال ابن المدینی و ہو امام ائمۃ الحدیث و شیخ البخاری انہ مخالف لاجماع الصحابۃ فان الزنجی وقع فی بیر زمزم فامر ابن عباس و ابن الزبیر بنزح الماء کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہے اور مقبول الطبع اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کے مؤلف معیار کے کام نہ آئیگی پس رفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہے ہمنے دعوی اضطراب فی الاسناد کا نہین کیا جو اسکا مدعی او سی بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب نے متن الحدیث اور ابہام معنے اسکا بیان کرینگے تو وہان پر حال تحقیق اور لقلقہ مؤلف کا کھل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے اسلئے کہ اسجگہہ ہمنے جرح کو اڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کی اور اوسمین تحریف کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا با آنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچھ غرض نہین مگر اتنی بات کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتے ہین بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اس سے بحث نہین ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہ ہے کہ حدیث تلبین کے مخالف ہے اجماع صحابہ کے الخ قال مؤلف المعیار اس مغالطے سے تین جواب ہیں الخ اقول یہ جو مؤلف جواب اول میں کہتا ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی میں کلام ہے جیسا کہ سابق ذیل میں حدیث نحر کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابوعبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول ہوا انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ ہمنے بتفسیر توضاحت ثابت کیا یہ امر کہ عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالے میں حجت اور مثبت احکام نہیں اور خبر نحر زمزم کے اُن ثقات نے نقل کی ہے کہ اونکو جھوٹا نہیں کہہ سکتے پس انکار شافعی و ابن عیینہ اور ابوعبید سے قصہ نحر زمزم اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول اور یہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفی بھی حجت شرعی نہیں جانتے جیسا کہ مسلم الثبوت میں ہے انتہی حال اوسکا یہ ہے کہ مسلم الثبوت میں کہا ہے جب بعض علما فتوی دیں یا حکم جاری کریں اُس زمانہ میں کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہیں پائے تھے اور ساکت رہیں باقی علماء مجتہدین اور اُس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمیں احتمال تقیہ کا بھی ہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کے فتوے کے حق میں قطعی ہے اور قضا کے حق میں قطعی نہیں اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد عصر مجتہدین کے قطعی ہوجاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہے کہ حادثہ بکثرت ہو اور عموم بلوے میں مکرر ہوا و مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہ ہے کہ یہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہیں وعبارتہ اذا افتی بعضهم او قضی قبل تقرر المذاهب وسکت الباقون وقد مضی مدة التأمل عادة ولا تقیة فاکثر الحنفیة اجماع قطعی وابن ابی هریرة فی الفتیا لا القضاء والجبائی بعد الانقراض وقیل اذا کثر وتکرر فیما تعم به البلوی وهو المختار والآمدی والکرخی ظنی و عن الشافعی لیس بحجة انتهی وقال فی حاشیته المنهوة وعن الشافعی ذهب اکثر الشافعیة ان هذا هو مذهب الشافعی وذکر ابن الحاجب وغیره فی خلافه روایة عنه ایضا وحمل بعضهم النفی

علے ما صدر من حاکم والاثبات علے ما اذا صدر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم مین بغور دیکہو یہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ ایک روایت امام شافعی سے یہ ہے اور اوسکا اکثر شافعیہ یہ کہتے ہین کہ مذہب شافعی اور مذہب شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکے خلاف مین دوسری روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت خبر کا زیادہ توثق اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہے برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و برہان کے کب لائق قبول و استناد ہے دیکہو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت نجاننا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ فی حجیتہ بعید الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہ جو کہا ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے تہا بلکہ بطور تنظیف کے تہا تو جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہ کلام تمہارا جسوقت ادہر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے تہا اور نزح زمزم کی روایت یون ہے کہ تمام پانی اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکے کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑے لگا کر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہ جواب احتمال تنظیف کا ہرگز ہو نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسے اہتمامات نکالنے پانی کے اور بند کرنا چشمونکا نہین ہوتا اور بالفرض اگر وہ ایک صحابی نے بلاوجہ ارتکاب ایسے فعل بلا فائدہ کا کیا تو اوس

صحابہ موجود ہین ایسے فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھے اور یہ جو کہا کہ سنن کبری اور کل تر منقول ہوا کہ ابن عباس رضی نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ آسمین مردار پڑا ہوا تہا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے آسمین یہ ہے کہ یہ نقل مؤلف کو جب مفید ہوگی کہ اس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کرے اور جب یہ بہی احتمال ہو کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سے فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اوس سے دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے ساتھ موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رض کے نہ ہوا پس ظاہر ہوا کہ قول کرنا نزح زمزم کا فقط واسطے تنظیف کے ایک تعقل صرف ہے کہ قابل اصغا نہین المقبول فیحول حیہ رسد فسقط الجواب الثالث ایضا ومن اللہ سبحانہ العصمۃ قال صاحب التنویر اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الخ قال مؤلف المعیار اس قول مین مولف نے بہت بڑا فریبی کی ہے الخ اقول باللہ سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمر رض سی قال العلامۃ ابن الہمام فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وماینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مولف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹہاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبداللہ ابن عمر سے یہ ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیء رواہ ابن ماجہ وابوداود پس یہ حدیث صراحۃ مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ اسوجہ کے مقبول نہین ہے اور جواب معقول کہتا ہے لیکن یہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے معنی نہین مین تحمل کے ہین غلط ہی اسلئے کہ حمل کے یہ معنی کتب لغۃ مین مصرح نہین کما سیجیئ اور یہ جو کہا ہے کہ پہر اس اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہ کہ اٹہانے سے نجاست کے انکار کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اٹہانا حدیث قلتین مین متصور بہی نہین انتہی یعنی ہے اسلئے کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہ ہین کہ شے انکار کنندگی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سے ہوتا ہے وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار یعنی

عدم قبول اور دفع کے متصور بلکہ واقع ہی قال فی مجمع البحار لم یحمل ای لم ینجس او لم یحمله لضعفه انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یظہر ولم یغلب الخبث علیه من توہم فلان یحمل غضبه ای لا یظہر ای لا ینجس بوقوع الخبث فیه وفی التوسط مقتضی تفسیر ان معنی یحمل نظیر مقتضی توہم یحمل غضبه ان معناه لا یظہر وبینہما تناف ظاہر وقیل ای یدفعه نحو فلان ویحسل القیم اذا یابا و یدفعه عن نفسه وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیه نجاسة لانه ینجس بوقوع الخبث فیه انتہی اور چونکہ یہ وجہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی ہی ہمارے نزدیک مقبول و معقول نہیں لہذا اسکی رد جوابات میں ہم تفصیل نہیں کرتے باقی رہا اضطراب فی المتن بیان اسکا یہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم ینجسه نجس ہی اور روایت محمد ابن اسحاق کی یون ہی سئل عن الماء فی الفلاة وترده السباع والکلاب فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عیاش نے محمد بن اسحاق سے الکلاب والدواب پس محمد بن اسحاق کبھی تو کہتے ہین ترده السباع والکلاب اور کبھی کہتے ہین الکلاب والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمه سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید الله بن عبد الله سے اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول الله صلی الله علیه وسلم سے روایت کرتے ہین اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسه شیء اور سنن اربع میں روایت اسی حدیث کی ابن عمر سے یون ہے سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم وہو یسئل عن الماء فی الفلاة وما ینوبه من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتھ اسناد صحیح کے روح ابن القاسم سے انہون نے ابن المنکدر سے انہون نے ابن عمر سے روایت کی اذا بلغ الماء اربعین قلة لم ینجس اب دیکھو کہ یہ اضطراب جو اس متن حدیث مین واقع ہی کسی طرح سے مدفوع نہین قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر فیه اضطراب کثیر فی متنه ففی روایة الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسه شیء وفی روایة محمد بن اسحاق بسنده سئل عن الماء یکون فی الفلاة وترده السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب وقال اسمعیل بن عیاش عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواه یزید بن ہارون عن حماد بن سلمة فقال الحسن الصباح عنه عن حماد بن سلمه عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید الله بن عمر

بستا نافیہ تقرمار فیہ جلد بعیر میت تم وجدنا منہ فقلت لا تتوضئوا منہ وفیہ جلد بعیر میت نحو ثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شیٔ رواہ ابو مسعود الرازی عن یزید فلم یقل او ثلاثا لم ینجسہ شیٔ وروی الدارقطنی وابن عدی والعقیلی فی کتابہ عن القاسم بن عبد اللہ العمری عن محمد ابن المنکدر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث وضعفہ الدارقطنی بالقاسم وذکر ان الثوری ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووہ عن المنکدر عن ابن عبد اللہ بن عمر موقوفا ثم روی باسناد صحیح من جہۃ روح ابن القاسم عن ابن المنکدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس واخرج روایۃ سفیان من جہۃ وکیع وابی نعیم عنہ فاذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجسہ شیٔ واخرج روایۃ معمر من جہۃ عبد الرزاق عن غیر واحد عنہ واخرج عن ابی ہریرۃ من جہۃ بشر ابن السری عن ابن لہیعۃ قال اذا کان الماء قدر اربعین قلۃ لم یحمل خبثا قال الدارقطنی کذا قال وخالفہ غیر واحد رووہ عن ابی ہریرۃ فقالوا اربعین غربا ومنہم من قال اربعین دلوا وہذا اضطراب یوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فیہ من الاضطراب فی معناہ ایضا انتہی اقول جواب امام نووی کا مولف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہے شاذ ہے پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہے اسلئے کہ امام طحاوی نے اس روایت کو ثابت کیا ہے اور شدومد اسکا دفع کیا ہے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق لکن الطحاوی اخرجہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ شاذ کہنا امام نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہے اسلئے کہ شاذ اصطلاح محدثین میں اس حدیث کو کہتے ہیں کہ راوی اسکا مخالفت کرے روایت میں راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃ المنفرد واصطلاحا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمہ میں کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہیں نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعی فعلیہ البیان ومتی لم یتبین لا یسمع برہان اور یہ جو مولف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتوں صحیحہ میں یعنی ترمذی اور ابو داود کی میں اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتوں میں

بھی آیا ہی از انجملہ ابو الماء قلتین یعنے دو قلی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب ستہ مین روایت شک والی کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویان
مین کلام ہی از انجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکی حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب مین
ہی اور از انجملہ وکیع ابن محرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے اور
از انجملہ علی بن محمد کہ یہ بھی بھولکڑی تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب یہ شک
انہین تینو مین سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہی تو جواب اسکا یہ ہے کہ حدیث منکر جب ہوگی کہ مرجوح مقابلہ
مین احادیث راوی راجح کے بڑے اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المعترض و
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہے
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہی وہ انمین نہین ہی اسواسطے کہ یہ
جرح جو حماد ابن سلمہ مین تقریب سی نقل کیا تغیر حفظہ بالاخرۃ یہ موجب ضعف کا نہین اسلئے کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلا والیہ الاشارۃ
بصدوق سیئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ من
الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث یتابع
والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو مرتبہ
خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین کہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ودونہا فی الرتبۃ کروایۃ برید
بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بھی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھ تعلیقاً استشہاد کیا ہی اگرچہ احتجاجاً نہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح اور

اصحاب سنن اربع نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہے پس اگر انکی حدیث میں ضعف ہوتا تو یہ اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہ ہی حماد بن سلمۃ احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ احتجاجا ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ وفی المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیث ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد البیہقی ان ما احادیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی آن تصریحات اکابر سے بہت واضح ہے کہ تغیر حفظ جو آخر میں حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تہا موجب ضعف اونکا نہیں ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مرتبہ علیا اسناد میں داخل نہیں ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا مرتبہ خامسہ رواۃ میں مندرج ہیں اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہیں ہے کما مر اور بعد اگر ہم ضعف انکا تسلیم کر لیں تو کہیں گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمیں یہ دونو صاحب نہیں معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد ابن سلمۃ فذکرہ نحوہ انتہی اور یہی روایت یزید بن ہارون کی موید ہے اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن ابن الصباح عندای عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقر للماء فیہ جلد بعیر میت فتوضا منہ قلت اتتوضا منہ وفیہ جلد بعیر میت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شیء انتہی پس حسب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مروید ہوئی حدیث اونکی سے تو پہر ضعف کہاں باقی رہا اور ہی علامہ جلال الدین علی شرح شرح نخبۃ الفکر میں

فرماتے ہین کہ ضبط مین قلت ہونیسے حدیث ضعیف نہین ہوجاتی جب تک راوی سے خطا فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہی البتہ قوت اوسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہو لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھہ طرق حدیث کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہی ونصّہ فان خفّ الضبط ای اذا کان راوی الحدیث متاخرًا تاخرًا یسیرًا غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ الی مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک للصحیح ولہذا ادرجتہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او راجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی تقصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرًا پس موافق اس کلام علوی اور ابن حجر کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بھی مروی ہوئی کما مر تو حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مولف معیار کا اور ثابت ہوا اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی المعنے تعبیر کیا ہی ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہین ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے اوسکو لکھتے ہین قال صاحب التنویر اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلہ کا مشترک ہی الخ قال مولف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہی درمیان معانی ذکر کئے گئے مولف سے الخ اقول بڑی وجہ واسطے غیر محتج ہونے حدیث قلتین کے یہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے اور ہر شے کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشک کے اور بڑی ٹھلیا کے یا مطلق ٹھلیا کے یا خاص ٹھلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کے قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلے الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ منا والحب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

الغمار والکوز الصغیر منہ انتہی اور تحدید پانی کی ہو سکتی ہے بلندی راس انسان کے اور بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور حب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقا اور کوزہ صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب قت ہو پانی بقدر دو قلون کے تو نجس نہیں ہوتا اوسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو اعلے راس انسان کی ہون یعنی بقدر دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بعت ددو چوٹی پہاڑ کے ہو یعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکون کے یا دو ٹہلیہ کے بڑے ہون یا مطلقا یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث مین اوپر تعئین احد المحتملات کے موجود نہیں پس بغیر تعئین مراد کے نزدیک حجت پکڑنا اون کے احتجاج ساتھہ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا یہ قول مؤلف معیار کا کہ کہا ہی اس حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچھہ مراد نہین ہو سکتا انتہی اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہو سکتی ہی اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اٹھتا اسلئے کہ حب عظیم اور ٹہلیا اور کوزہ صغیرہ سب ظروف آب ہین پھر یہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہ جو کہا ہے پس اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہ کہ حدیث نقل کی ہی امام شافعی نے اپنی مسند مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھہ قلال ہجر کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان ہمضمون کا ساتھہ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہ کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہی اسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے معتبر نہین قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعوّل علیہ الاضطراب فی معنی القلۃ فانہ مشترک یقال علی الجرۃ والقربۃ وراس الجبل وما فی روایۃ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث لقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قربتين وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان تجعل قربتين ونصفا فثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف انتهى وقال في النهاية قلنا هذا ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني من ذكره ومثل هذا دون المرسل انتهى اور اگر یہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور کی تصحیح کی ہے پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دیکھ چکے ہین کہ تصحیح ان محدثین کی راجع طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر فان قلت قد صححہ ابن ماجہ وابن خزیمۃ والحاکم وجماعۃ من اہل الحدیث قلت من صححہ اعتمد بعض طرقہ ولم ینظر الی الفاظہ ومفہومہا اذ لیس ہذا وظیفۃ المحدث والنظر فی ذلک للفقیہ اذ غرضہ بعد صحۃ الثبوت المعنوی والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم الغرب ابو العباس ابن تیمیۃ فی تضعیفہ وقال یشبہ ان یکون الولید ابن کثیر قد غلط فی رفع الحدیث وعزوہ الی ابن عمر فانہ دائما یفتی الناس ویحدثہم عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والذی رواہ معروف عند اہل المدینۃ وغیرہم لا سیما عند سالم ابنہ ونافع مولاہ وہذا لم یرو عنہ لا سالم ولا نافع ولا عمل بہ احد علماء المدینۃ وذکر عن التابعین ما یخالف ہذا الحدیث ثم قال وکیف یکون ہذہ سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع عموم البلوی ولا ینقلہا احد من الصحابۃ ولا التابعین لہم باحسان الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم یعمل بہا احد من اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی اور یہ جو مؤلف معیار نے لکھا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی سے منقطع ہے بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہ ہے کہ شافعی نے کہا ہے اس روایت مین باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویوں کے پس نہ معلوم ہوا کہ راوی اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہ مدفوع ہے اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چھوڑ دیا لکن وہ راوی عدول ہین نزدیک اونکے اور شافعی معدل ہین اونکے ساتھ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت اونکی کے اور شامی مین تحریر سے نقل کیا ہے کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہے واسطے اوس حدیث کے انتہی اسمین اولا یہ ہے کہ چھوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہ کہ اسنا محفوظ ہے لیکن نظر مین اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین لہذا راوی نے عدالت اور وثوق رواۃ پر اعتماد کر کے ذکر اونکا نکیا اس نظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ وتعدیل اور جرح وتضعیف ہون تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہی تاکہ اہل تنقید اونکے احوال مین تفتیش کرلین اور ہشیار عدالت وغیرہ حال کی
اور جسوقت رواۃ حدیث کی علم راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور جہو نہ
امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہین ہی اسواسطے کہ خود انہون نے تصریح
فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہ ہی کہ جو امام شافعی سے اس روایت مین واقع ہوا
یعنے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکر سکے اب اس محل مین یہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی کے
نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تہی بجہت اسکی ترک اسناد کر دیا اور یہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہتہی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ
اسناد کے ہو سکتی ہی جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین
ہونا کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہ حدیث
قسم اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود
مذہب امام شافعی کے منافی ہی اسلئے کہ مذہب انکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہ ہی کہ حدیث مرسل کو جبتک
کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور موئد نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث اخر
موئد اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولے مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناء علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً وضعف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر
قال اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تقع
للکوز والجرۃ ولکل ما یقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل والقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب
انتہی بقدر الحاجۃ او ثالثاً یہ بہی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن ابن
کے لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرہ ابن سقلاب سی ہی
وہ منکر الحدیث انتہی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرہ بن سقلاب یکنی ابا البشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہ کہنا مولف کا کہ مراد

حدیث مین قلہ سے مٹکا ہجر کا ہے جیسا کہ بعض روایات مین صریح آیا ہو الغایہ کہ ہمنے یہ بہی تسلیم کر لیا
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین ہو لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ اور تھلیا اور مشکی کو جو ہجر
مین بنتی تہی پس یہ کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ او تہلیا مراد نہین اور مٹکا ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر معروف تہا اُس زمانہ مین دعوی صرف ہی بلا سند و برہان اسکا جواب یہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی کوزہ اور
تہلیا کے ہوا اور تقدیر ہا ساتہہ قامت انسان او راس جبل کے سبب اُس زمانہ مین معروف تہے پس تعیین احد الاحتمالات کے
ساتہہ شہرت کے قابل التفات نہین اور وہ جو وجہ جواب ثانیہ مین کہا ہی کہ قلہ مشترک ٹہیرا درمیان
چہوٹی تہلیا اور بڑی مٹکے کے پس اگر اسجگہہ بڑا مٹکا مراد تہا تو حاجت بولنی دو قلو نکی کیا تہی ایک
قلہ کبیرہ کہا ہے مین دونو آسکتے تہی انتہی اولاً مدفوع ہی ساتہہ تحقیق سابق کے اسلئے کہ ثابت ہو چکا ہی یہ امر
کہ اس محل مین قلہ کو بمعنی قامت انسان و راس جبل او رکہا ن مٹکا اور کوزہ صغیرہ کے بہی لے سکتے ہین اور
تقدیر آب باعتبار عمق کے ساتہہ اشیاء مذکورہ ممکن بلکہ واقع ہی چنانچہ دیکہو آب دریا وغیرہ کو عمق مین
ساتہہ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہین اور کہتے ہین کہ دو قد آدم پانی تہا یا مین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہین کہ ہاتہی ڈوباؤ پانی ہی یا ایک نیزہ پانی ہی اور حدیث قلتین مین سائل نے جنگل کے پانی سے
سوال کیا تہا اور وہ برکون مین اور گڑہون مین ہوا کرتا ہی پس تقدیر اوسکی ساتہہ قامت انسان ہی سے
مناسب ہے قال فی العنایہ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والماء
فی الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چہوٹی تہلیا اور بڑی مٹکی کے فقط مشترک
مانکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیاً ہمنے تسلیم کر لیا
کہ اشتراک درمیان انہی دو کے ہی لیکن یہہ کیونکر مانا جاوے کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی تہلیون
ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہی کہ بقدر ڈیڑہ تہلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلاً ہو پس ایک مٹکا کہنے مین
علی التعیین مقدار پانی دو تہلیونکا بیان مین آجانا صحیح نہوا اور بعض جو مشترک کے ساتہہ اس طریق کے
متعین نہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویہ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رہا تلخیص ور سا...
ہوا قول عبد القاسم بن سلام کا جو کہتے تہی کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر عدد کی نہوگی اسلئے
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہین اسواسطے ساقط ہوا کہ دو صغیرہ نکو علی التعیین بقدر دو کبیرہ
قرار دینا فرض صرف اور تخمیل بحت ہی اسپر کوئی برہان نہین آ ورثالثاً یہ کہ اب یہ بہی تسلیم کیا کہ ایک

شکا ور دو ٹھلیون کے برابر ہے اور رو ذی یا ایک مشکی اور دو ٹھلیون کا واحد ہے لیکن شارع پر انتاہی جائین
یہ کب لازم ہے کہ جب مودی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہ بانیہ سے واحد کو اختیار کرے اور تثنیہ کو
نہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے معنی ٹھلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی
مصلحت سے ذکر اختیار فرمایا ہو اور وجہ ثالث جواب مین لکھا ہے کہ ٹھلیا مشکا مراد لینے مین سب احتمالات
ٹھلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹھلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مشکا نہین آتا اسلئے
مشکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہ ہے کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شے
محیط کی اور اشیاء محاطہ کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائینگی لیکن
چاہیے کہ ایسا اشتراک صحیح ہی نہو اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب
مین سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترکہ کا احاطہ البعض کو واسطے بعض کے نہین کیا اور جب شارع کو بیان تقدیر
اوس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سے نجس نہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹھلیون کے ہو پس احاطہ
کر لینے مشکی سے احتمال مقدار دو ٹھلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلا شبہہ یہ اعتراض وارد ہے
کہ اگر قلہ کو معنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اوسمین مندرج ہو جاوینگے پس
اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترکہ سے تعیین اوس شی محیط کا لفظ مشترک مین لیا جاوے تو چاہیے
کہ یہانپر قلہ بمعنی راس جبل کے بھی لیوین اور یہ دفع مؤلف کا کہ اس حدیث مین معنی راس جبل کے نہین
ہو سکتے واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نہتھا اور باوجود
اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم ہی نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری تھا
پس ہم راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم
الخ منافات ظاہرہ رکھتی ہے ساتھہ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھہ
حدیثین مذکورین کے راجح ہے کما مر پہلے اوسکی جہت سے عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کس طرح
ہو سکیگا اور یہ جو کہا کہ سوال ہی غلط اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہار سے اور اسپر یہ مصرع
لکھا ع برین عقل و دانش بباید گریست * انتہی لہذا مصنفین کو التفات چاہیے کہ مؤلف

نے اس محل پر یہ مصرع لکھکر کسقدر اپنا علم و فہم و تدین و تہذیب ظاہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس جبل کے لینے سے سوال راس جبل سی ہو جائیگا عجب فہم ہی پر اس پر دعوی نافہمی غیر عجیب تر ہے حدیث مذکور مین تو یہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے کی جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماول کہتا ہے کہ یہانپر دو قلو نسے مراد یہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہان پر مولف مجتہد کو یہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہ سمجھا ہے کہ سوال راس جبل سی تھا اور اگر ایسی ہی بے انصافی ٹہیری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مٹکی کے لیا تو پہر بھی یہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تھا اور ہجر کے مٹکون سی تہا تمنی ہجر کے مٹکے کیون مراد لیئے ثالثا یہ کہ ہمنے تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی بجہت حدیث بیر بضاعہ کے نہین لے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شے تو منافی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالات قلہ کو ہر ایک معنی انہین سی محیط ہی پس انہین سی کوئی سی معنی مراد لیلیئے جاوین اور تعیین قلہ کی بمعنی مٹکی کے نکیجا دی پس ثابت ہوئی یہ بات کہ حدیث قلتین سے ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی عرفہ مولف معیار کے اور واضح ہوگیا حق فللہ سبحانہ الحمد علی ذلک **قال صاحب التنویر** دوسرا ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی یہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ **اقول** یہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی یاتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم ماء کا مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سے کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ بجہت اسکے کہ اس حدیث اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لایبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تھا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص سکے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان مفصلاً گزرچکا مخصص اسکی نہیں ہوسکتی پس بالضرور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین پر
ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف تخص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیٔ لسببہ الذی
کان ورود الحدیث فی حقہ وہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ وقد ورد ہاہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصنا بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلان کانہما وردا معًا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
یتہاتران وہہنا امکن العمل بہا بالشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک فہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر ناقلا
عن السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ
دلیل مذکور اسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی
طرف قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلئے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ ولکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع فہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مفارقۃ اللام کما انہ یدونہا

للفرد المبہم انتہی پس جسوقت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اسمین عموم مقصود ہی اور سب ائمہ اربعہ کے نزدیک مختار ہے حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی راجح ہی اور معنی ارجحیت عہد خارجی کے یہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہو یا معلوم مخاطب ہو اور استعمال شارع مین راجح اور حقیقت لام استغراق ہی پس لازم ہوئی منافی ہماری کلام مین اور کلام صاحب تلویح مین اور دفع ہوا اعتراض مؤلف کا اور وہ جو کلام مؤلف تنویر الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاماً کلام کیا ہی ہمکو بعض نہین سوجہی کہ مؤلف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتباعاً للبعض مظاہر الحق مین یہہ بات کہی تہی تحقیقاً اور ہمنے اسجگہہ کلام تحقیقاً کیا ہی فارتفع التناقض اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ ہمپر قابل احتجاج نہین سو اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی وہ نہین کہ اونکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ و بحر الرائق اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی مین تو اُسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہوگیا کہ ارجحیت عہد علی الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسیواسطے اہل اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہی کہ سوال سائل مین جو مسئول عنہ مذکور ہی اوسکی تعیین لام عہدی کرین پس یہہ قرینہ نہوا اگر صحة اخذ لام کا واسطے عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعیین ہو اکرے تو ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تہا اوس پانی سے جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندے اور بہائم پانی پیتے تھے پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس ہوتا تو یہان چاہیئے کہ لام تعریف ماء کی اوپر واسطے عہد

کے ہو اور مراد اوس سے وہی پانی ہو جس سے سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ کہرونکے اور مساجد کے پانی کو ساتھہ حکم اس حدیث کے کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہو کوئی تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف معیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیہ پر یہ تہا الخ **اقول** و باللہ التوفیق معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ وہ ثابت ہی ساتھہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید ائمہ حنفیہ نچاہیئے اسکے جواب مین مولف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطے کہ حدیث مذکور بوجوہ مذکورہ قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول ہی مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کے اور مبین ہی اوسکا کما مر تفصیلہ پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہی اسواسطے کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطے ابطال ایک جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ وہ ماخوذ ہی سنت سے ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سے کچہہ غرض نہین ہمنے مدعی سے قبول کیا لیکن ہمنے فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر عشر فی عشر ہے ہم اسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود خوغای عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور جو اس سے زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو خوغا کیون کہتا ہی اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر ہی کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتے ہین کہ آب کثیر دائم ساتھہ وقوع نجاست کے نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہوا اور آب قلیل ہر ان

۲۹۷

تغیر کے نجس ہو جاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل اوسکی یہان پر بنظر اختصار
و عام مقتاج نہین کیجاتی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب ہذا کلہ محمول علی الماء القلیل
عند اہل العلم علے اختلافہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر و عدمہ انتہی پھر اختلاف ہوا
ہی مین کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی
نہ پونچی پھر علامت نہ پونہچنے اثر کی روایت مشہورہ مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکری اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اوسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب مین بسبب غسل کرنیکے پیدا ہوئی وہ دوسری جانب تک پونہچی اور ابو حفص کبیر شاگرد
خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتے ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوی پس اگر
رنگ ایکطرف سی دوسری طرف کو نہ پونہچے تو یہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض و طول پانی کا از روی مساحت کے مثلاً عشر
ہو تو وصول نجاست نہو گا اور اگر اس سی کم ہی تو ہو گا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی یہی ہی اور
بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فی الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہی قال فی الفتاوی التتارخانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد اذا
کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف منہ الا ان یتغیر لونہ او طعمہ او ریحہ
علے ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر
احد اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالے ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث لا یتخلص
بعضہ الے بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الاخر کان قلیلا وان کان لا یتخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یتخلص ثم اتفقت الروایات عن
ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وان تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ليستدل بوصول الحركة الى
الجانب الآخر على ان النجاسة وصلت اليه وبعدم وصول الحركة على ان النجاسة لم تصل اليه
والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن ابي نصر محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال ان كان
الماء بحال لو اغتسل فيه تكدر الجانب الذي اغتسل ولو وصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه الى بعض وابو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب فاذا
اثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه الى بعض وابو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى كان
يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وان كان اقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى البعض فلما
مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير وفي شرح الطحاوي
وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست مین اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کئی ہین یہ حقیقت مین سب تفسیرین ہین
مذہب امام ابی حنیفہ کی ہو یعنی کہ اصل مذہب امام اعظم کا ماء کثیر مین یہ تہا کہ خلوص نجاست ایک جانب
سے دوسرے جانب کو نہو اور اس علم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہ پہونچنے
تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سے بھی رفع اجمال خصوصًا نظر
مقلدین عوام مین کما ینبغی نہوا اسلئے کہ تحریک بموافق قوہ محرک کی اور صدمہ تحریک کی باہم مختلف ہوتی
ہی ایک تحریک وہ ہی جس سے دو گز تک ہی حرکت نہ پہونچیگی اور ایک وہ ہی جس سے پچاس گز تک صدمہ
پہونچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوئی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
مین ایکجانب سے دوسرے جانب تک تفرقہ کرلے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیرین کین بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سے دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنی مقدار عشر فی عشر مین
وصول نجاست ایکجانب سے دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنے تحریک متوسط جسکو قوت محرک متوسط سے
واقع ہو تو صدمہ تحریک مثل صبغ شرعی تک پہونچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین مین سے اشتباہ

بجہت اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اس مقدار این کہ جسمین وصول نجاست ایک
جانب سی طرف دوسری جانب کی نہین ہوتا ہی نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام مفصل ہوگیا اور
امر منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل مین قول امام کے مفسر ہین سب مجتہدین ارباب تخریج
ہین انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو ہمنے پیشتر کلام
ابن الہمام وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لہذا مکرر حاجت بیان نہین باآنکہ ایک روایت امام محمد
کی ہی جو منقول ہے کتب نوادر سے ہی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمد کا اُس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچہ حرج ان اکابر کا نہین اسلئے کہ یہ حکم مبنی ہی انکی فہم اجتہادی پر امام محمد
انکے موافق ہون یا نہون اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمین بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلی بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہی قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلی بہ طحطاوی سے نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعدالدین دیری سے نقل کیا ہی کہ انہون نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہون نے اعتبار
عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہین اور کہا ہے کہ کسیکو مقلدین مین سے
مخالفت اسکی درست نہین اسلئے کہ یہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے اب پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رائی المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لما فی البحر ایضا ثم رده بانہ انما یعمل بما صح من المذہب لا
بفتوی المشائخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما جزمت بذلک افادہ الطحطاوی
اقول وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحشین من شیخ الاسلام العلامة سعد الدین الدیری فی رسالته القول الرائق فی حکم الماء الفساقی انه حقق
فیها ما اختاره اصحاب المتون من عدم اعتبار العشر ورد فیها علی من قال بخلافه ردا بلیغا واورد
نحو مائة نقل ناطقة بالصواب الی ان قال شعرا اذا کنت فی المدارک غرا + ثم ابصرت حاذقا لا تمار
واذا لم تر الهلال فسلم + لاناس راوه بالابصار + ولا یخفی ان المتاخرین الذین افتوا بالعشر کصاحب
الهدایة وقاضی خان وغیرهما من اهل الترجیح هم اعلم بالمذهب منا فعلینا اتباعهم ویؤیده ما ذکره
الشارح فی رسم المفتی واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوه وما صححوه کما لو افتونا فی حیاتهم انتهی اور
علامه عمر بن نجیم صاحب نهر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہے اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرهم من اهل الترجیح سے یہی ہے کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جای اور یہی مختار ہے تمام
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سے یہی ہے اور قول کافی کو نقل کرکے اسکو
رد کیا ہے اور کہا کہ یہ نہیں ضبط نہیں ہو سکتا خصوصا عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہیں ہیں
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت
عشر فی عشر کی مروی نہیں منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہیں اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہوں نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر صحیح
ہوتیں اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہیں کہ قول امام ہی پر فتوی دیں بلکہ جیسا مناسب
مصلحت مومنین کی دیکھیں اوسپر فتوی دیں کما قال فی النهر الفائق ثم هذا ای اعتبار العشر
هو مختار عامة المتاخرین قال ابو اللیث وعلیه الفتوی وقال الکرمانی فی ایضاحه انه الظاهر عن
محمد الا ان المصرح به فی غیر موضع ان الظاهر عن الامام وهو الصحیح التفویض الی رأی
المبتلی به وفی کافی الحاکم الشهید عن ابی عصمة کان محمد یوقت بعشرة فی عشرة ثم رجع الی
قول الامام وقال لا اوقت فیه شیئا وانت خبیر بان اعتبار العشر اضبط لا سیما فی حق من
لا رای له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله فی البحر انه لا یعمل الا بما صح عن الامام
ولم یصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد کما علمت ممنوع بانه لو کان کما قال لما ساغ لهم الخروج
عن ذلک المقال کیف وقد عرفت ان اکثر تفاریعهم علی اعتبار العشر فی العشر قال ولو
فرع علی اعتبار غلبة الظن فیوضع مکان لفظ عشر فی کل مسئلة کبیرا او کثیرا انتهی آب محل العا

ہی کہ جس وقت امام ابو سلمہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام طحاوی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل و من اہل الترجیح اور عامہ متاخرین کسی امر پر موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر اور تعیین کرکے فتوی دین پس مقابل مین ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب قابل اعتبار و قبول ہی باآنکہ یہ صاحبین باب رسم المفتی مین اسکی معترف ہو چکی ہین کہ ہمکو فتوی دینا موافق فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور انکے فتوی کے مقابل مین ہماری فتوی کا کچہ اعتبار نہین ہے یہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح الفلاح سے نقل کرتا ہی کہ ظاہر الروایۃ امام ابی حنیفہ سے یہی ہی کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رائے مبتلا بہ کے اسکا جواب یہ ہی کہ ہمکو کچہ مضر نہین اسواسطے کہ جنہے اسکو تسلیم کرکے کہدیا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھ عشر فی عشر کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہی اور موافق ساتھ مصلحت کے اور انضباط واسطے عامہ مومنین کے یہی ہی علاوہ یہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہین ہی چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ سے دونونکا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہی پس عشر فی عشر تفسیر اور تعیین ہی اعتبار تحریک کے اور اعتبار تحریک مذہب امام ہی پس عشر فی عشر جو تعیین ہے اسکی بعینہ مذہب امام ہوا اسیطرح حال ہے قول کافی اور غایۃ البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکو بحر الرائق سے نقل کرتا ہی اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین سے بہی کہا جاچکا اسلیئے ہم تفصیل اوسکی ترک تطویل کرتے ہین اور قول اشباہ النظائر کو مولف نے جیسا نقل کیا وہی صاحب بحر مولف اشباہ ہین جو جواب اونکا کلام منقول بحر الرائق مین دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق سے جواب باقی کلام مولف کا بنظر اجمال اوپر ذکی منصف کے واضح ہو چکا ہی لیکن بنظر اعتبار تجزی کی جزو الیہی اشارہ کیا جاتا ہی یہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام سے یہ ہی کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رائے مبتلا بہ کو اور روایات آخر مین یہی کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف ہماری مدعا کے نہین اسلیئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہی اگرچہ زعم مولف مین ظاہر الروایۃ نہین ہے لیکن مصنف تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بہی ظاہر الروایۃ ہی اور مختار ہی امام ابو سلیمان اور ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سی ساتھ تو توسط
کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا یا جانب سی دوسری جانب تک بقدر دہ در دہ
ذراع شرعی کے پہنچتا ہی اور مقدار دہ فی دہ ذراع مین نہین پہنچتا اور جب نقل کئے مولف سی کلام شیخ
عبد الحق کو یا ازظاہر ہی کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہی امام سی پس یادہ تر تائید ہماری باقرار مولف
ہوگئی اور یہ جو مولف جابجا کہتا ہی کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہی مذہب متاخرین ہی اور مقصود
اسکا یہ ہی کہ جستو یہ مذہب امام کا نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کا اور چونکہ یہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول دلائل اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہ ہی کہ ہنوز مولف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب
امام سی نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہ مذہب ہی امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکے یہ معنی نہین ہین کہ یہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہی اور مخالف ہی مذہب اونکے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ
نسبت کرنے مذاہب کیطرف ان اکابر کے اور نسبت کرنیکی طرف امام کے یہ ہی کہ امام ابی حنیفہ سے
جو موافق اصول مجتہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون نے
بعد ذکر کرنیکے اپنی تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبھی تو ایسا ہوا کہ تلامذہ
اونکے اسی اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئے تو کہا جاتا ہی کہ یہ مذہب متفق علیہ ہی
امام اور اصحاب اونکی کا اور کبھی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای
آخر کو بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سے وہ صاحبین مجاز تھے
پس اسصورت مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد
اور مذہب زفر وغیرہم کہا گیا اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام
مین مذکور نتھی پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام
کے رکھتے تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتاج
تھا اور جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کردی اور اوسکو ساتھ علامات وغیرہ کے واضح کردیا تو پھر عمل
اوسپر بسہل امتیاز اور تعیین ہوا جیسے کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہر اعتبار تحریک

سے منقول ہے اور جبتک تلامذہ امام کی سے بقوت اجتہادی اسکی تعیین نہین کی تہی تو عمل باعتبار تحریک کیا
تہا جب تلامذہ نے مثل ابو سلیمان جیو رجانے اور اہل سلیقہ غیر تہا کے اسکی ابہام کا اوتہا دیا یعنے
بجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تہا کہ کبہی تو دوسرے
کنارہ تک اثر نجاست پونہچ جاتا تہا اور کبہی دہ در دہ تک ہی نہین پونہچتا تہا اس اشتباہ کو ساتہہ لحاظ
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار مساحت عشر فے عشر کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص
مومنین مین سے اشتباہ بیچ وصول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسریجانب تک نہین ہا تو سمجہ یہ صورت ایضاح وتفصیل
کہینگے کہ یہ مذہب متاخرین ہی اور صورت ابہام و اجمال کو کہینگے کہ یہ مذہب ائمہ ثلثہ ہی مثلا اور
اسیطرح کبہی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور انکے بعد والون نے تلامذہ انکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اوسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب بدلجانے زمانہ کے اور احوال مومنین کے
ارفق للناس و اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورتین مثلا کہا گیا کہ یہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام
اب غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علیحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین
مبنی ہین اوپر قول امام کے اور معتمد ہین اونکے قواعد مہدہ پر سب مندرج ہونگے مذہب امام مین کہ وہ
ایک حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیۃ علی الدر المختار
و اما اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رایہ در رائی الرق
اصحاب الامام قالوا بالقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی
واعلم بان عن ابی حنیفہ + جاءت روایات غدت منیفہ + اختار منہا بعضہا والباقی + یختار
منہا سائر الرفاق + فلم یکن بغیرہ جواب + کما علیہ اقسم الاصحاب انتہے وقال فی الدر المختار عقیبہ قال
الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ و یرجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی
ای فلیس لاحد منہم قول خارج من اقوالہ ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت
قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا قد کان قالہ و روی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ
ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورای اتباعا لما قالہ استاذہم
ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون آخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ
روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف و محمد و زفر و الحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا ورویناہ عن

ابی حنیفة وغیرہما علیہا بناءً فانا لم نحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا کیف کان وما نسب الی غیرہ
الا بطریق المجاز للموافقة انتہی فان قلت اذا رجع المجتہد من قول لم یبق قولاً له بل صرح فی قضاء البحر ان
ما خرج عن ظاہر الروایة فہو مرجوع عنه وان المرجوع عنه لیس قولاً له وفیه عن التوشیح ان ما رجع عنه
المجتہد لا یجوز الاخذ به فاذا کان کذلک فما قاله اصحابه مخالفین له فیه لیس مذہبه فحینئذ صارت مذاہبہم
مذاہب لہم مع انا التزمنا تقلید مذہبه دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی
ولا محمدی قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابه بان یأخذوا من اقواله ما یتجه لہم منہا علیه الدلیل صار
ما قالوہ قولاً له لابتنائه علی قواعدہ التی اسسها لہم فلم یکن مرجوعاً عنه من کل وجه فیکون من مذہبه
ایضاً ونظیر ہذا ما نقله العلامة البیری فی اول شرحه علی الاشباہ عن شرح الہدایة لابن الشحنة ونصه اذا صح
الحدیث وکان علی خلاف المذہب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذہبه ولا یخرج مقلدہ عن کونه حنفیاً
بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحدیث فہو مذہبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفة وغیرہ
من الائمة ونقله ایضاً الامام الشعرانی عن الائمة الاربعة ولا یخفی ان ذلک لمن کان اہلاً للنظر فی
النصوص ومعرفة محکمہا من منسوخہا فاذا نظر اہل المذہب فی الدلیل وعملوا به صح نسبته الی المذہب لکونه
صادراً عنه باذن صاحب المذہب اذ لا شک انه لو علم ضعف دلیله رجع عنه واتبع الدلیل الاقوی ولذا
رد المحقق ابن الہمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانه لا یعدل عن قول الامام الا لضعف
دلیله انتہی آوردہ جو الزاماً اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے جمع تمہید
آب کثیر کی تحریک کو ترجمہ مشکوٰۃ سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ وہ در دہ جو مختار
متاخرین کا تعیین اور تفسیری اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اس سے نہیں لیپا قرار کرنا منافی تحریک
ساتھ اوسکی منافی مدعا اوسکی نہیں ہے اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کا ساتھ ذکر کا
نامناسبه اور بعید ہی کی شان اہل علم سے تقلید ہوا نفس گراہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی
محمد شاہ اور جن امور میں مؤلف کو صاحب تنویر غلطی ہی جا ل اوسکا معرض بیان میں کچہ آچکا اور کچہ آگے ہر
میں منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور مغلوبات بیجا زبان پر لانا شیوہ
اہل علم سے بعید ہی اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علماء متاخرین سے واقع ہوا بعینه مذہب
امام ہی اور روا خلل ہی ہیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہے حجج شرعیہ سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمٰعیل کا بیچ ایضاح الحق کے جواز ہونے تحدید شرعی عشرہ کو بدعت سیئہ قرار دیا
بلکہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہین بعد الانبیاء ارباب اذکار و اشغال و مجاہدات مین کہ بہترین اشغال
عالم ہی بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا
ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالیٰ اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب مین رہا اوسکا جواب معقول اس کلام
منقول سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہین لیکن اتنی بات بہر ضروری ہی کہ یہ جو کہا ہی کہ اگر بطور
فرض محال کے فرض ہی کیا جاوے کہ امام ابوحنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہین عشرہ نی حشر کے تو بھگا
قائل ہونا خصم کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہی کہ خصم معلیم مدعی اجتہاد کہ جسکے معلی اور نا فہمی ابتدا
کتاب ہی دیا ہمگ دیر ناظرین منصفین کے جابجا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہی کہ نسبت امام اعظم اور
صاحبین کے الفاظ گستاخی و بے ادبی زبان پر لائیے اور بلا شبہ امام اعظم نبی نہین ہین اور نہ کلام اونکا
وحی لیکن مبین ہے وحی کا اور مفسر ہی کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے امام اعظم شرح مطہر
محمدی کا فتوی مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث ٹھہرا کر
مورد لعن وطعن بنانا کیا فہم ہی اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشرہ فی
عشرہ مذہب متاخرین ہی نہ مذہب امام اسلئے یہ امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سے نہین اور اگر پہلے ہی ما فی الضمیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہی مذہب امام اعظم سے اور دعوی
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سے
اوسی طور پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا ما فی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی اس تفصیل جواب
مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد
مجتہدین کو اور مامور ہی اور واجب ہے بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ کے واجب ہے قبول کرنا
اوسکا اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کما مر فی اول مبحث التقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے
نہ ہمارا منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ آمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسوء افہام حصول بلکہ اجتہاد کے
کلمات عادی البولی اور گستاخیان جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مین کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار
ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف کرتا ہون
تقریر اس کی کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو یقینا وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
ان یبال فی الماء الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ فی روایۃ مسلم
قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولھن بالتراب انتہی اور تمام
اجماع کے جو منعقد ہی وہ اسبات کے کہ جس پانی میں نجاست مخلوط ہو اور متغیر کردی احد اوصاف ثلثہ اوسکو
تو وہ پانی نجس ہے اور بہت ظاہر ہی کہ نجاست اجماعی اوسکی نہین ہی مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ
وہ ثابت ہوتی ہی ساتھ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحران العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر
احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار بہذا نقل الاجماع
فی کتبنا وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین کسی
محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط الیقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہوگا پھر اگر یہ پانی
اسقدر ہو کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہوجاتی ہی یقینا یا ظنا جیسے آبی سبوچہ یا پیالہ مین تو
یہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور
ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہی اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایکجگہہ کی نجاست
پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہوجاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست
مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہی باقی رہا
کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کونسی ہی کہ جسمین ایکجگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین
ہوجاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہی اور جانب شارع سی بجہت عموم بلوی کے ایسے پانی ہی باوجود
وقوع نجاست کے بعض محل اسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کے جمیع اطراف مین طہارت
اور وضو کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بیر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست
سی احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہی بقرائن وشواہد
احادیث کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہی والا قلیل وقد مر ستدلالہم
ما علیہ من الکلام اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کے گمان مین نجاست ایکجگہہ

کی ابھی پہلی سب مین مختلط نہین ہوئی تو وہ کثیر ہے والا قلیل اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر تحریک
اس جانب نہین سے دوسری جانب اُس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہ
ہے کہ بابت امام اعظمؒ مین حدیث سنت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بوجہ اوسکی کے محال احتجاج مفید اُس کا
وجود اور عدم اُن احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مسلوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سے
موافق عادت ظاہرہ کی تعیین کثرت و قلت کرنیکی حاجت پڑی پس اسلئے یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ
ظن مبتلا بہ پر اسوا سطے کہ جسقدر وقت تعیین قلت و کثرت کی بیان شارع سے نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر
تعیین قلت و کثرت کو حوالہ کیا گیا اور نظائر اسکی شرع مین بہت ہین جیسے تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے یا الفہم
اجتہادی اپنی کے تعیین قلت و کثرت ساتھ اعتبار تحریک کے کی اس سبب سے کہ جسقدر وقت نجاست پانی مین پڑی
تو محل وقوع سے تجاوز کرنا اوسکا ساتھ حرکت کے ہوتا ہے پس اعتبار تحریک بہ انتقال اوسکا ایک محل سے دوسری جگہہ
معلوم ہو گا پھر تاقدین ہب امام اعظمؒ نے ان دونو روایتون مین غور کر کر دیکھا کہ ابھی اسمین اجمال و ابہام ہے اور
غرض مقلدین کی اس سے بسبب اشتباہ و ابہام کے بر نہ آئیگی اسلئے کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہے کہ اکبر رای
واسطے اصحاب رای و تدبر کی ہوتی ہے پھر اوسمین بسبب اختلاف اشخاص کے اختلاف ہوتا ہے اور عوام الناس صاحب
رای و تدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتی ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہے اوسمین بہی تمام
اپنی فہم پر نہین کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہے امام سے
انسب و اولی ہوا قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی الرای المبتلی
وکان الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس
انتہی قال العلامۃ الشامی ذکر فی الہدایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الاخر
وفی المعراج انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ فظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین
حتے قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التتارخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ
وہل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلو من غلبۃ الظن ہو
بالنی یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلا منہما منقول عن الائمۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علے ذلک انتہی مختصر البکلی اعتبار تحریک مین ہیر یہ اجمال ہے بالکہ تحریک بہی
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اسکی کیونکر ہوگی لہذا بعض
اور مجتہدین نے ترجیح تحریک متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھ عشر فی عشر
کے معین کی تاکسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہو مذہب امام کا ارشاد
مذہب ماخوذ تہا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے
یہ حکم کیا کہ جس پانی مین نجاست یقیناً یا ظناً مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت
اختلاط نجاست کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کا احد الاوصاف
ساتھ اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا
واسطے قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہ کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہیں پس
اجماع مجتہدین کا بلاسند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہ ہے کہ یہ علامتین مجتہدین نے ساتھ سلیقہ فہم سلیم کے
متعین کی ہین انمین حاجت ورود آیہ وحدیث کی ملتی رہ نہین البتہ داعی اجماع یہانپر وہ احادیث
ہین جنسے یہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح بہت سے
احکام شرع وارد ہین اور انکی علامتین بجانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلاً باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک ورود دم
محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونے کے وہ زرد ہو گیا تو یہانپر حکم پاک ہو جانے عورت کا کیا جائیگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہو جانے کے وہ خرقہ سپید ہو گیا تو
احکام حیض عورت پر کئے جائینگے قال فی البحر واثار الخلاف یظہر فی ما لو برز الدم من محل مخصوص حتی یثبت بہ الحکم
وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیہ
قبل الغروب ثم رفعتہ بعدہ تقضی الصوم عندہ خلافا لہما انتہی وفیہ ایضا وفی التجنیس امرأۃ رأت بیاضا
علی الخرقۃ مادام رطبا فاذا یبس صفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک ولو رأت
حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر کوئی
کہے کہ علامت حائض ہو جانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت وحدیث سے گردانا یا اثبات

رؤیت کانہ حالۃ تغیر کا کسی آیت وحدیث سی کیا تو یہ کہنا اسکا سراسر لغو ہی اسلئے کہ یہ علامتین اور قرینہ مجتہدین نے موافق عادات مومنین کے احکام منصوصہ سی بیان فرمائے ہین جیسے الفاظ مخصوص اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سے مجتہدین معلوم کرتے ہین اسیطرح یہ وصول اثر نجاست یا عدم وصول کے تحدید بطاہر حس کامل انہی سی معلوم کرکے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا پس یہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سی قال فی البحر وقول النووی بان حدّنا ما حدّہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی اوجب اللہ طاعتہ وحرّم مخالفتہ وعدم تعینہ الحنفیۃ یخالف حدّہ صلی اللہ علیہ وسلم مع انہ حدٌّ بما لا اصل لہ ولا انبط فیہ مرفوعٌ بانّ ما استدلّ بہ ضعیف لما تقدم وما صرنا الیہ یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدّمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک واما العقل فانا نتیقن بعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر ویغلب علی ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ یقینًا انتہی پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو ساتھ ثبوت طہارت عشر فی عشر کے دلیل علٰحدہ کی حاجت ہی اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور سی حکم طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نے نقل کیا بعد اسکے تعیین مقدار قلتین کے سات رطلون سے قرار پائی ہے پھر اسمین بھی اختلاف پڑا ہے کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علی تسعۃ اقوال حکاہا ابن المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال واختلف فیہ ایضًا تو جونسا قول اقوال مذکورہ مین سے مقبول مؤلف معیار وغیرہ ہو اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لاوی بعد اوسکی ہم بھی عشر فی عشر پر نص علٰحدہ لاوینگے اور اگر مؤلف کہا اوسپر نص علٰحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علٰحدہ کی حاجت نہین قال مؤلف المعیار ہمارے نزدیک رسول اللہ صلعم سے یون ثابت ہی الخ اقول یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہی بہت سے صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محل جدا گانہ ہی اور بلحاظ اوس محل کے مدعای مؤلف پر نہین آتا تفصیل اسکی یہ ہی کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ رض سی کُنّ نساء المؤمنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یعنے نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتھ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹے ہوئی پھر گھر انکو پھرتی تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا انکو کوئی بسبب غلس کے اور غلس تاریکی

اور تابعین مجتہدین کا مطابق ویسکے ہوا تو بالضرور حدیث مرویۂ تغلیس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلم ہے اختیار نسخ سے کما ذہب الیہ بعض المحققین پس یہ جو مولف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ حضور نسا کا نماز فجر میں اور فارغ ہونا اونکا نماز سے
اور پھرنا اونکا حالت غلس میں بردامی تہا انتہی اور مقصود اوسکی یہ ہی کہ قول منسوخ ہونے حدیث تغلیس کا
منافی ہی سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہ ہی کہ یہ کلام تمہارا علی التقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہو گا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسیئے کہ جنہوں نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام
اس حالت کو مسلم رکہتے ہیں اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ معلوم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سے ممنوع ہی بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہی حدیث مذکور میں اور وہ منافی ہی دوام کے اور بعض روایات میں
جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام بمعنی ہمیشگی حکم کے تا زمان
حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم نہیں اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہی اوسکو دوام حکم سی علاقہ نہیں
علی التقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے کما ہو
مسلم عند الخصم و سیجیٔ ایس تجدد جو مفہوم ہوتا ہے جملہ فعلیہ سی کہ وہ روایت شیخین میں واقع ہی دوام
سی جو مفہوم ہی روایت غیر شیخین میں مرجح ہو گا اور دوام مروی غیر شیخین بمقابلہ تجدد مذکور شیخین میں کالعدم
ہوگا اور یہ جو کہا ہی کہ ایک روایت میں صاف آگیا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر میں
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کر کے پڑہا اولکی ہی اور باقی تمام عمر غلس ہی میں پڑہتے رہی تو اولا جواب اسکا
یہ ہے کہ یہ حدیث قابل احتجاج نہیں ہے اسلئے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کے راوی ہیں
قابل احتجاج نہیں ہیں نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر محتج بہ ہونا
ضعیف ہونا انکا النقل کرتا ہی اور آخر جواب میں اثر محلی سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہی اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکے سب ثقہ ہیں اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ بن زید ایسے ثقہ ہیں کہ صاحب بخاری لیے اونکا نیچے شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہیں کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہیں چاہیے جارح
کسیقدر ہوں انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہ ہی کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ و سکوت ابو داؤد سے صحت حدیث

کہ ثابت نہیں ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نہ کرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور در
صورت تضعیف نسائی و دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی یا آنکہ یہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامہ بن
زید میں جرح مبین السبب وارد ہے کما سیجی نقلا من التقریب اسیطرح سکوت ابو داؤد کا عدم جرح اور تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سے مقابلہ نہیں کر سکتا اور ایسے ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہیں مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامہ بن زید
رواۃ بخاری میں سے ہیں اور جن سے بخاری روایت کرے اونکے حق میں جرح کسیکا مسموع نہیں ہے انتہی
یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں بلکہ یوں ہے کہ جن رواۃ سے بخاری اپنی صحیح میں بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کرے بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح مبین السبب
ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الهداية الساری وقبل الخوض فيه ينبغي لكل منصف ان يعلم ان
تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الى ذلك
من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من اخرج له في الاصول فاما ان
اخرج له في المتابعات والشواهد والتعاليق فهذا تتفاوت من اخرج له منهم في الضبط وغيره مع
حصول اسم الصدق لهم فقد كان الشيخ ابو الحسن المقدسي يقول في الرجل الذي يخرج عنه في الصحيح هذا
جاز القنطرة يعني بذلك انه لا يلتفت الى ما قيل فيه قال الشيخ ابو الفتح القشيري في مختصره وكذا نعتقد
وبه نقول ولا يخرج عليه الا بحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد في غلبة الظن على المعنى الذي قدمناه قلت
فلا يقبل الطعن في احد منهم الا بقادح واضح انتهى مختصرا لیس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا
اسامہ بن زید کو اپنی صحیح میں بیچ اصول احادیث کے ثابت نہیں کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا
یہ کہ عدم قبول طعن کا اوپر رواۃ بخاری کے ان احادیث میں ہے جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تعقب نہیں کی
اور جنپر ائمہ مذکورین نے تعقب کی یا باہم بخاری اور مسلم کی روایت میں تنافی واقع ہو تو ان احادیث کو مطلقا
صحیح اور مقبول اور انکی رواۃ کو ثقہ اور ثبت فقط بخاری کی رواۃ میں ہونیکے سبب سے نہیں کہہ سکتے قال الشیخ
ابن حجر في شرح نخبة الفكر والخبر المحتف بالقرائن انواع منها ما اخرجه الشيخان في صحيحهما مما لم يبلغ حد التواتر فانه احتف
به قرائن منها اجلالهما في هذا الشان وتقدمهما في تمييز الصحيح عن غيرهما وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول

ہذا التلقے وہو اقوی فی افادۃ العلم من مجرد کثرۃ الطرق القاصرۃ عن حد التواتر الا ان ہذا یختص
بما لم ینتقدہ ای لم یرلیفیہ احد من الحفاظ مما فی الکتابین لنفقد الاجماع علی التلقی انتہی معہذا تصحیح ابن خزیمہ
وغیرہ میں ہیہ کہ ابو داؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں یا ینطور کہ اس
حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اومیں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہے اور اسیطرح ہشام بن عروہ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامۃ بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروۃ ابن الزبیر اما ان جبرئیل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلے اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوۃ فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروۃ سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا
مسعود الانصاری یقول سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبرئیل فاخبرنی
بوقت الصلوۃ فصلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب
باصابعہ خمس صلوات فرایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین تزول الشمس وربما
اخرہا حین یشتد الحر ورایتہ یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء قبل ان تدخلہا الصفرۃ
فینصرف الرجل من الصلوۃ فیاتی ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس ویصلے المغرب حین تسقط الشمس
ویصلی العشاء حین یسود الافق وربما اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم
صلے مرۃ اخرے فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر
قال ابو داؤد وروی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک وابن عیینۃ وشعیب بن ابی حمزۃ واللیث بن سعد وغیرہم لم
یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ وکذلک ایضا روی ہشام بن عروۃ وحبیب بن ابی مرزوق عن عروۃ
نحو روایۃ معمر واصحابہ الا ان حبیبا لم یذکر بشیرا انتہی اور یہ توہم نکیا جاوے کہ ابو داؤد نے تفرد اسامۃ بن زید کا
جو اس زیادت کو بیان کیا ہے اور زیادۃ ثقہ کی مقبول ہے اسلئے کہ اول تو اسامۃ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا
ممنوع ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اونپر جرح مبین کیا ہے کما قال اسامۃ بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعۃ مات فی خلافۃ المنصور انتہی پس جس وقت اسامۃ بن زید
مجروح ہو ساتھ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئے مفید نہیں کما قرار زیادت

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذوذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہی روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول
کیجائیگی روایت اوثق کی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وایاان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ
الاخرے فہذا یقع بہ الترجیح بینہا وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفۃ روایت
اوثق کا یہ ہی کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایک مرتبہ غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہی پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین
پڑہتی رہی اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین یہ ہی
ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کی ساتھہ نماز فجر مین اسفار کیا اور یہی کہ سائل نے
اوقات نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین اور دوسرے
روز پانچون نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اوس سائل کو بانیطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا
احمد بن منیع والحسن بن محمد الصباح البزار واحمد بن محمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق
عن سفیان عن علقمۃ بن مرثد عن سلیمان بن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل
فسالہ عن مواقیت الصلوۃ فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ
فاقام حین زالت الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ
بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد
فنور بالفجر الخ اب ہم کہتی کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز
فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا منافی ہی روایت ترمذی کی کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار
کرنا صحیح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین پس بالضرور رد کیجائیگی زیادہ اسامۃ بن زید کی بجہت مخالفت کے
اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب تفوق رواۃ کے اور یہی یہ کہنا ممکن ہی کہ ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا نماز
فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتی ہین مراد ہی کہ آخر جزو وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی
نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہی اسلئے کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کیی تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہوجائی پس بالضرور اسفار مین آخر جزو وقت فہم لیا جائیگا
پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہو اوسمین بھی کبھی ہمیں پڑہی اور ہم
نماز فجر کو اسفار مین یعنی جزو اخیر وقت فجر کے مستحب نہین کہتی بلکہ ہمارے نزدیک وہ اسفار مستحب ہے کہ نماز
فجر چالیس آیت سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر مین فساد آجاوے تو غسل یا
وضو کرکے پھر چالیس آیت سے ادا کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ و یستحب للرجل الابتداء فی الفجر
باسفار و الختم بہ ہو المختار بحیث یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بطہارۃ لو فسد انتہی پس نسبت اُس اسفار یعنی
جزو اخیر وقت فجر کے یہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہان مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامۃ بن
زید کے تقدیر تسلیم صحت بہی ہمارے مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہ کلام مؤلف معیار کا کہ جارحین
اسامۃ مبتنی بسبب جرح نہین ہین تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولا تو جرح مبین السبب تقریب سے
منقول ہوچکا اور ثانیا تسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور اسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و
تابعین کا اسیطرح اسفار بہی مذہب ہے بہت سے صحابہ اور تابعین کا کما مر نقلہ با آنکہ غلس کو جو صحابہ کیطرف
منسوب ہے محتمل ہے کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتھ جمع ہوجاوے اور ادا کرنا کبھی کبھی نماز کا اوس غلس
مین جو اسفار مستحب حنفیہ کے ساتھ جمع نہو جیساکہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر وغیرہم رضی اللہ تعالے
عنہم کے محمول ہوسکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہ امر مؤلف نے ثابت
نہین کیا کہ غلس حقیقی مین نماز پڑہنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تہا سوا اسکے کہ حدیث عائشہ رض کی بیاق
کو اسپر دال گردانا ہے اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علی تقدیر التسلیم جب غلس کو حدیث عائشہ رض
کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بہی اوسکی ہمارے اسفار مستحب کے مخالف نہین ہے،
کما مر مفصلا اور یہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہین ہے
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقینا ضرور ہے حالانکہ یہان جسکو منسوخ کہتے ہو یعنی حدیث غلس اسکا موخر ہونا
اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہے جیساکہ اوپر سنن ابی داؤد سے منقول ہوچکا
تو جواب اسکا یہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کرچکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور
اسامۃ بن زید مجروح ہین مجرم مبین ہے پس صحت حدیث مردیہ اونکی کی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مؤلف معیار نے کہین ثابت نہین کیا
کسی قول ضعیف سے بہی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رض کو جسکو برہان تغلیس گردانا

ہی اس سے تغلیس ثابت ہی نہیں ہوئی اسلئے کہ وہ محمول ہی اوپر تغلیس امروں سعید کے اور اگرچہ توجیہ منسوخ
ہونے حدیث تغلیس کے ساتھہ حدیث اسفروا بالفجر و نحوہ کے راقم کو پسند نہیں لیکن چونکہ مولف تنویر الحق نے
تبعا البعض المعتقدین دسکو اختیار کیا ہی پس توجیہا لکلامہم و ایضا حا لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتے ہین کہ حدیث عایشہ رض جو دلیل ہی اوپر نماز پڑہنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے کہ وہ فرماتے ہین کہ مین نے
نہین دیکہا رسول اللہ صلعم کو کہ اونہون نے کبہی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب و عشا کی مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کی مزدلفہ مین اور یہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہی بیان نسخ کا یہ ہی کہ یہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کی مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا فرمائی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہی
پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین اسلئے امتداد وقت کے خوف کے
غلس مین پڑہی تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عایشہ رض سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھہ حدیث مذکور
کے یعنی قبل روایت عبد اللہ بن مسعود رض کے فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رض نے کبہی حالت
غلس مین سوا مزدلفہ کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکہا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو
مفاد ہی حدیث عایشہ رض کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رض سے
کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام فی فتح القدیر و حدیث ابن مسعود فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ و ہو ما رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء
بجمع و صلّی الفجر یومئذ قبل میقاتہا مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد
قبل میقاتہا الذی اعتاد الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیمتد الوقت او توفق لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فاذا
ان المعتاد کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سے نسخ تغلیس بعید ہی اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود
نسخ کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رض مین مصرح ہی کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز
کے سوا نماز پڑہتے نہین دیکہا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس منشر روایت
حدیث ابن مسعود رض کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تا دلیل النسخ یہ ہو کہ
محتمل ہے کہ ابن مسعود رض کے دیکہنے سے پہلے کبہی نمازین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات روایت

ابن مسعود کین ہمیشہ اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس جو پہلی روایت انکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ
ہوگی اسی سبب سے کہ تاویل نسخ بن سکتی ہی ابن الہمام نے نسخ کی توجیہ کو بعید کہا ہے نہ یہہ کہ نسخ بن
ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعود سی پہلی نسخ ثابت نہین جس وقت
مداومت علی التغلیس ثابت ہوچکی تو واجب ہی عمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اسدن بمجرد طلوع فجر
وقبل مؤدی ہونگی نماز ین اور وقت معتاد اسکے بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر ممتد ہی اسمین تقدم
اور تاخر ممکن ہی انتہی حاصل کلامہ مدفوع ہے اولا اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہوچکا کہ
اسدن نماز فجر قبل وقت معتاد کی غلس مین پڑہی تھی پس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تھا لیکن مؤلف
مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی مفاد روایت صحیح مسلم کی اور ثانیا اسلئے کہ مداومت
علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی پہلا پایہ ثبوت کو نہین پونہچی بحکم رسالہ
پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تھا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہی
کہ حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ سی بہی نسخ تغلیس نہین ہوسکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہے
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سے اُسکی معارض ہوئی اور قاعدہ وقت تعارض
حدیثین کے یہی کہ اولا تو انکو جمع کرین اور اگر جمع نہوسکے تو تاریخ کو دیکہین پس جسکی تاریخ مؤخر ہوا اسکو
ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بہی نہوسکی تو دونون سے
عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع بہی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سی ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بہی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین ہی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا
اولا یہہ ہی کہ یہہ معنی اسفار کی مقابل غلس کی نہونگی بلکہ ساتہہ غلس کی جمع ہونگی پس صورت جمع کرنے
تغلیس اور اسفار کی بنہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ
کو جو مفاد اسکا یہہ تھا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کرے تو اتباع مامور بہ ہوجائی مقید کرنا ہوگا ساتہہ
اُس اسفار مخصوص کے جو غلس کی ساتہہ جمع ہوتا ہی بسبب حدیث تغلیس کے جمعا بین الدلیلین پس ہم کہینگی
کہ یہہ تاویل تمہاری حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہی اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہی لیکن منافی ہی ان
احادیث کے جنمین مصرح ہی یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہو اب یہان پر تخصیص اسفار

کیساتہ اوس اسفار کے جو غلس کیساتہ جمع ہوجائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسیکہ روایت طحاوی مین وارد ہے
اسفروا بالفجر فکلما اسفرتم فھو اعظم للاجر او قال لاجورکم انتہی اور جیسیکہ صحیح ابن حبان مین وارد ہے کلما
اصبحتم بالصبح فھو اعظم للاجر اور جیسیکہ جامع الاصول مین نسائی سے روایت کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر انتہی ان احادیث مین بغور ملاحظہ کرو کہ مفاد انکا یہ ہے
کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین پس
تقیید اسفار کی ساتہ اوس اسفار کے جو غلس کیساتہ جمع ہو صراحۃً منافی پڑیگی اسکے قال العلامۃ
ابن نجیم فی البحر ومحلہ علی تبین طلوع الفجر یا باہ ما فی صحیح ابن حبان کلما اصبحتم بالصبح فھو اعظم للاجر فانہ یشمل
الابتداء والانتہاء انتہی اور ثانیا یہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار منافی پر جو غلس
ابتدائی سے مؤخر ہو اور فی نفسہ غلس کیساتہ جمع ہوجائے پس ہم کہتے ہین کہ یہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف ہین اسلئے کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قرأۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد طہارت کسی جہت سے
معلوم ہو تو بار دگر اتنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہوکر بقرارۃ مسنون ادائے صلوۃ
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار انتہی بحیث
یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بالطہارۃ لو فسدت انتہی اور تجربہ ومشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسے وقت مین
فی الجملہ تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر سے قال کتب
الی عمر بن الخطاب الی عمالہ ان صلوا الظہر اذا کان الفیء ذراعا والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی
غلس لسانی کی ہوا ثالثا یہ کہ جب معنی اسفار تمہارے نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پایا اور غلس اسکے
ساتہ بزعم تمہارے جمع ہوا تو ماحصل کلام یہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونوں باہم منافی نہین
بلکہ مفاد دونو کا واحد ہے تو چاہئے کہ قائلین استحباب تغلیس اوس اسفار مع الغلس سے پہلے
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتے اور
تخصیص بعض افراد غلس کی نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے کے نہوگی اور رابعا
یہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بہی صحیح نہین بلکہ کبہی نسخ ساتہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نقل مضمون نص ناسخ کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے تاخر نص بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ویعرف النسخ بامور صریحا اوردی النص کحدیث بریدۃ فی مسلم
کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروھا فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن ومنہا
مایعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو نسخ کہین کہ ثابت اجماع صحابہ کثیر سے اوپر
تنویر کے کہ وہ علامت ہے جزم کیا ہے منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی بالتفصیل اور یہ
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوریا بالاسفار فکلما نورتم بالفجر فانہ اعظم للاجر جو عینی نے
شرح بخاری مین نقل کی ہے بے تصحیح کسی امام کے اس حدیث مین سے حجت نہین سلیکہ محلی مین کہا ہی
کہ یہ حدیث اسناد ضعیف ہے پس بے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلام ہے خارج
از آداب تحقیق سے ہی کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب
طبرانی نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع ادسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی
حجیت اوسکی کے کیا ضرورت ہے طبرانی سا محدث اسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہین
اور نسبت کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا ہے اولی التسلیم نہین اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
والتعدیل ونقد احادیث مین سے نہین ہین بلکہ سو طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جامع حدیث نے نہین ہین اس حدیث کو نقل کیا ہے اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح
ہے واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہے واسطے رواۃ اوسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار نے اسکو نقل کرچکا ہے
اور یہاں تحریر ہو وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد والساری ان تخریج صاحب الحدیث لراوٍ کان
مقتضیا لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور محتج بہ ہونے حدیث کے کسی
اہل علم نے تصحیح کسی محدث کو نہین گردانا البتہ منقول ہونا وسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وخبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط
متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہ شرائط مرعی ہین صحیح لذاتہ مین جو اعلی
قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ مین یہ شرائط بھی ضروری
نہین بلکہ یہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہین ان اقسام سے بعد اعتبار شرائط معتبرہ

اسکی کے نتیجہ کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث
کو واسطے حجیت کی شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سے کیا قال الشیخ سراج احمد الحنفی
فی ترجمۃ للترمذی ورد تاویل شافعی وغیرہ نظر ہست زیرا کہ قد اخرج الطبرانی وابن عدی من روایۃ ہریر
بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال
نور بصلاۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار وروی الطحاوی من علی انہ کان یصلی الفجر
وہم یتراؤن الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی واخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین استدلالا ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر
فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قال الا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر
الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی ویحققہ ویقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ حدیث طبرانی اسنادا ضعیف ہی واسطے تضعیف حدیث
کے کافی نہین اسلئے کہ باآنکہ صاحب محلی ارباب تنقید احادیث سے بلکہ حفاظ حدیث سے بلکہ محدثین کاملین
مشہورین سے بھی نہین انکی قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سے کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہے اور تسلیم
واعتراف مؤلف میان جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف
اسباب جرح سے اور جب قول صاحب محلی کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین
حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہماری مدعا کی اور یہہ جو
وجہ ثانی مین کہا ہے کہ مراد حدیث اسفروا سے یہہ ہی کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کرکے اسفار
مین اختتام کرو اور طحاوی سے نقل کیا ہی کہ مذہب امام اور صاحبین یہی ہی منافی صریح ہی معنی اسفروا
بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنی یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھ نماز فجر کے
اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلاۃ فجر کا نہ جزء اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع
کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃ کیونکر ہو سکین گی البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازا ہوگا اور
اختیار کرنا مجاز کا درصورت صحت معنی حقیقی کے واب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا
کہ مذہب صاحبین وامام یہی ہے مخالف ہے ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال وہو قول

وابی حنیفہ وابی یوسف ومحمد لکن الذی ذکر الاصحاب من الثلثۃ ان الافضل ان یبدء بالاسفار ویختم بہ
وھو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر ادا وما فیہ سیما ہم لجمعھما فیلزم او خال مجموعھما فیہ
انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہے کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر یعنی یہہ حکم اسفروا بالفجر کا
مخصوص ہو ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی سو نہیہ منافات ظاہرہ رکھتا ہے ساتھہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر
عظیم کا ہوگا پس کلیۃ حکم جو مفاد حدیث ہی منافی ہے تخصیص کے تا نیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس
ہر زمانہ مین تغلیس کو مستحب کہتے ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے
قبیل سی ہوگی ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول
اور حدیث تغلیس مذکور کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر
یا منسوخ ہے یا محمول ہے اسپر کہ رسول اللہ صلعم واسطی بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بہی نماز فجر
ادا فرماتے تھی پس جب یہہ سب احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اوس سی تقیید وتخصیص حدیث
اسفروا بالفجر کی ساتھہ لیالی مقمرہ کی کسطرح ہوسکیگی بالآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کے
نہین اگر ہوتی تو البتہ اوس سی احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر گو تعمق نظر اوٹھہ جاتا اور جب وجوہ جمع حدیث
تغلیس اسفار کی جو تفصیل مؤلف معیار مین جاگزین تھی مردود ہوئے اور طرق تاویلات دیگر کی مسدود
تو اب باقی رہا مگر یہہ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا
یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کے کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار
کو منسوخ اسلئے کہ حدیث تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سی جیسا کہ روایت ابوداود مین گذرا انتہی اسلئے
باطل ہوا کہ حدیث ابی داود جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے
بجہت مجروح ہونے اسامۃ بن زید کے کما مر پس اوس سی تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو
متروک العمل کہنا بجہت تعارض حدیث تغلیس کی بہی باطل ہے اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ
ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس اندرون مسجد کی اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے
کیا معنی ترجیح تو عند عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے آرزدہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف
معیار نے کین جس وقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس نہ باقی رہا محمل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنے بیان کیا بآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین و اسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا
اور بھی تو ٹھیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ کاہے تغلیس مروی محمول ہو بیان
جواز پر یا احادیث اسفار جسمیں امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائیں اوپر احادیث تغلیس کے جسمیں بیان ہے
فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر رواہ
الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود ما رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ
لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس
رواہ مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیہ قال کان علی بن ابی طالب یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ
ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی ویذکر فی الامام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ و توسیع الحال علی النائم
والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصراً اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں
ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علی التنویر سے یہہ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہیں تو
قول انکا منقطع ہوگا اسلئے کہ انکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہیں ہے بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے
ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں انکو طبقۂ خامسہ میں سے گنا ہے اور طبقۂ خامسہ وہ ہے کہ جنہوں
نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے پس انکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اصلی
کہ خود تو انہوں نے ان صحابہ کو نہیں دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سُنا ہوگا حالانکہ اسکا ذکر نہیں کیا
تو قول انکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہیں کما مر من میزان الاعتدال انتہی بحاصلہ تو جواب اسکا یہہ ہے کہ
یہہ جو تقریب سے نقل کیا ہے کہ طبقہ صغریٰ تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہ ہے کہ جنہوں نے ایک دو
صحابی کو دیکھا اور بعضوں کو سماع صحابہ سے نہیں ہے یا تو محمول ہے تغلیب پر یعنی اکثر مذکورین طبقۂ
خامسہ کا اسی طور پر تھی اگرچہ بعض ایسے بھی ہوں کہ انہوں نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب
تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر یعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تھا کہ انکو ملاقات ہو عدد یسیر
صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات انکی تابعین سے ہوں کما قال العلامۃ حمید الدین اللاہوری
فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسہم وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم
وسعید ابن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر او لقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن التابعین
کیحییٰ بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار اجمال فقط صورت اولیٰ پر بیان

٣٢٣

طبقۂ خامسہ مین کہ وہ طبقہ صغار تابعین کا ہے اکتفا فرمایا یا معمول ہے اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار
مختلفین دو طبقون مین گنا جاتا ہے کما مر عن کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے
ابراہیم نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی سے ہے نہ صحابہ سے طبقۂ خامسہ سے گنا اگرچہ
باعتبار ملاقات جماعت صحابہ کے انکو طبقۂ متقدمہ سے کہا جائے چنانچہ امام نووی نے تہذیب مین احمد
بن صالح عجلی سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رض پاس
حاضر ہوئے اور انکو دیکھا کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود وہو تابعی دخل علی عائشہ رض
وروینا عن احمد بن صالح العجلی قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ
ورای عائشۃ پس اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکے کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ مین حاضر ہوے
ہون اور فقط ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئے کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب موجود
تھے اور ہمیشہ خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر رہتے تھے اور نیز اہل علم و دیانت شخص تمام ملاقات صحابہ
کرتے تھے اور اسکو مغتنم سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر
سے اسکی ملاقات ہوگی مع ہذا روایت احمد بن صالح سے مصرح تھا ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہے
اور یہی کلام شارح شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہین ہے
بلکہ جسکو جماعت صحابہ سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سے نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو
بیشک کلام صاحب تقریب کو محامل مذکورہ پر حمل کیا جاویگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق باہم
ساتھ اسکی اور تصریحات کے بسوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر تعسف اور
تکلف اسکا واضح ہو جائیگا پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم متختم
تھے اور مستحباب تنویر کے تو ممکن ہے کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال انکا نقل کیا ہو پس
قول انکا منقطع کیونکر ہوا اور ثانیا یہہ ہے کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتے ہین اس حدیث کو جسکی اسناد مین
ایک راوی یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جاے اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل اور معضل
اور معلق وغیرہ کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمین ہے کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے
جیسے کہ مالک کی روایت ابن عمر رض سے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والا فان کان بالسقط باثنین غیر متوالیین
فی موضعین مثلا فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید

فی موضع من الاسناد عن واحد فہا ہو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرہما
من المحدثین ان المنقطع المتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل المعلق
لکن اکثر ما یستعمل فی روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہے بقدر الحاجۃ پس اگر
منقطع سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع میں
قول مذکور مرسل ہوگا اسلئے کہ مرسل کہتے ہین اُس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی
ساقط ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیث کو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول او حجیت
مین اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اُسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے
ساقط کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم
سب اسکو حجت گردانتے ہین اور کلام منسوب بطرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور نخعی
مرسل ہے لیکن یہہ جو کہا ہے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کرین تو وہ حجت
نہین مبنی ہے قول بعض پر خلاف التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہوں تو یہان منقطع
صادق ہی نہین آتا اسلئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھے اور اسمین شرط یہہ ہے کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت
حدیث کی طرف صحابی کے کرے اور ثانیاً یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہے کہ نسبت حدیث کی
طرف رسول اللہ صلعم کے یا طرف صحابی کے کیجاوے لیکن کوئی راوی سند مین سے ساقط ہو پس شرائط
کہاں اور قول ابراہیم نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے تا اسقاط راوی کے
کہاں ہے پس اُسکو منقطع کہنا ہی صحیح نہین اور کلام میزان الاعتدال اُسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سے ساقط
کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ
ابن الاثیر مقدمہ جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ مسند
ولیس بمسند کما روی المغیرۃ ابن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ
بالاظافیر فہذا یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی الصحابی حکی عن اقرانہ من
الصحابۃ فعلا ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائط المعتبرۃ مقبول ہوتی ہے
کسی نے اُسکو مطلقاً حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

موجود مین پہر اونکی حدیث کو حجت سے ساقط کرنا یعنی پیدا اور کلام صاحب محلی کا جواب پیشتر ہم دیکر ہین حاجت اعادہ نہین لیکن یہ جو لکھا ہی کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہی کہ عمر رض نے اپنے عمال کو اور ابی موسی اشعری کو لکھ بہیجا تہا کہ نماز صبح اسوقت مین پڑہین کہ ستارے مشتبک ظاہر ہون پس اگر تغلیس منسوخ ہوتی تو عمر رض اور ابی موسی اشعری پر مخفی نہوتے تو جواب اسکا اولا یہ ہی کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول ہو چکا کہ نہایت اسفار مین نماز فجر ادا فرماتے تھے کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رض بر کہ رفیق خاص اور معدود ہیج اہل بیت رسالت کے تھے مخفی نہوتی فما ہو جوابکم فہو جوابنا اور ثانیا یہ کہ خبر کتابت عمر انکی طرف عمال اپنے کے جو صاحب محلی نے نقل کر بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہین جب اسناد اسکی ذکر کرتا تو اوسکے رد و قبول مین نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلی یہ نقل قابل حجیت نہین ہی ثالثا یہ کہ ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہین ہی البتہ استحباب تغلیس کو نسخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم جائز کہتے ہین پس ممکن ہی کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کی اس محل مین جواز کو اختیار فرمایا ہو یعنی جو لوگ بلاد بعیدہ مین نو مسلم تھے اور انکو صحبت بعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کی اور عدم احتیاط حفظ اوقات نماز کی ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر انکو ساتھ وقت مستحب فجر کے جو وہ اسفار تھا امر کیا جاتا اور حال یہ ہی کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کاہلین کا تو محتمل تھا کہ نفس وقت انکے ہاتھ سے چھوٹ جاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک نجوم کے نماز پڑھین تا متبعین حال کے عادی ہون اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضای نماز کا اس تقدیر پر اور صحابہ کرام رض انکے امر کا انکار کیون کرتے اور یہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نماز فجر کو ساتھ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رض کا ساتھ سورہ یوسف کے ادا کرنا مولف نے ثابت نہین کیا اور شاہی محتمل ہی کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور وہ جو ابن ماجہ سے بروایت مغیث ابن سمی نقل کیا ہے کہ عبد اللہ ابن الزبیر رض نے نماز فجر غلس مین پڑہی پہر مین نے ابن عمر رض سے پوچھا کہ یہ نماز کیسی پڑہی تو انہون نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھ رسول اللہ صلعم کے اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسیطور پر تھی لیکن جب عمر رض مجروح ہوے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اول تو خود یہ روایت مخالف ہی روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت معتبر کے نقل کرتا ہی ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رض مین لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس جبر اسفار کرنی حضرت عثمان رض کی بعد مجروح ہونے حضرت عمر رض کے منافی ہی

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہ کہ سوال مغیث ابن سمی کا تو یہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تغلیس کا
اس امر مستحب سے کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر نے یون دیا کہ ہمنے ساتہ رسول اللہ صلعم کے
ساتھ حضرت ابی بکر اور عمر کے غلس مین نماز پڑہی ہی پس اس کلام سے فقط یہ امر لازم ہی کہ نماز غلس کی
بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اوسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
اخری مرعی ہو اس صورت مین استحباب اسفار اس سے دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کی بہی جاتی پس
کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایہ ثبوت کو نہ پہونچی اور یہ جو مولف نے لکہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی سنبہلی کے خط نصرانیت ہی خیال ہی خام اور سودا ہی نا منزع بلکہ
بے ادبی ہی ساتہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہاء مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من جمیع ما کرہ اللہ
سبحانہ اور یہ جو بیان اس دعوی مین کیا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کے مسجد سے گہرون
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہی بیجا محل اور ویسی ہی انہون نے مولف معیار کو
بہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہی اسواسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہ ہی کہ عورتین نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتی تہین طرف گہرون اپنے کی تو بسبب تاریکی کے پہچانی
نہین جاتی تہین اب غور کرو کہ یہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سے حرکت ہی کہ وہ زمانے
بغیر نہین آتی پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہکر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلتی تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کی باہر نکلتی ہونگی تو بالآنکہ مسجد نبوی
مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بسبب تاریکی کے جو اسوقت اندرون مسجد کے
ہوتی تہی وہ عورتین اسحالت انقلاب و رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اس محل مین یہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہ معنی بن سکین
بہلا وقت انقلاب مصلیات کے غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی ہوگا
وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جائینگی ایسی بات تو عاقل کی شان سے
بہت مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہ امر نسوچا کہ رجوع اور انقلاب ساتہ حرکت کے ہوتا ہی اور تا اتمام
مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی پس اسحالت مین
وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بسبب تاریکی کے پہچانا نجاوے

پس اس توجیہ توجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہے کہ اسکو تحریف قرار دیا اور خط الفرائیہ میں لکھا ہے جو کہا ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہان سمجھی جاتی ہے مثل کلام سابق کے باطل ہے اسلئے کہ مین نے یہ دعوی نہین کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ غلس مطلق اس جگہہ اس فرد خاص مین متحقق ہے باینطور کہ مرد و عورتین مسجد مین نماز کیلئے جمع ہوتی تہی اور باوجودیکہ اندرون مسجد کی مسافت قلیل تہی لیکن باعث تاریکی کے جو اوسوقت اوس محل مین واقع تہی مرد عورتون کو پہچانتے نہتے اور سبب تاریکی کا یہ تہا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جہکی ہوئی تہی اور چراغ مسجد مین اس وقت مین روشن نہین کئے جاتے تہے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ اونکی کا اندرون مسجد تہا پس جب بعد اتمام نماز کے یہ اپنے حجرہ مین تشریف لیجاتی تہین اوسیوقت اور عورتین بہی رجوع کرتی تہین اور اوسیوقت اوس محل مین غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہین پہچانتا تہا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد غلس مذکور سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور اسیطرح اسحال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ نے بہی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کے روایت کرنے سے یہ امر لازم نہین آتا کہ مراد غلس سے غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ کا باعث ہوا نے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہین اور صحابہ آخر نے وہی حال بیان کیا جو حضرت عائشہ نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخر مین بہی احتمال غلس بیرون مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ مین مراد تہا متعین ہوا اور یہ جو قائل منصف نے وضع کیا ہے کہ استحباب اسفار سایہ شبہات رکیکہ مولف کے اوٹہہ گیا اور تغلیس اگر مستحب تہی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ یہ کہ مستحب ہے قال صاحب العنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدلال الشافعی بحدیث عائشۃ قالت کان النساء ینصرفن الخ و لان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ لقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا حدیث رافع ابن خدیج ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وفی التغلیس تقلیلہا وما یودی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب من ولد اسمٰعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

٣٢٧

عائشة قال الصحيح من الروايات ان اخبار رسول الله صلعم بصلوة العصر ان ثبت التغليس فلعله كان خرج الى سفر او كان
ذلك حين يحضر النساء الصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت واما الجواب عن تعلقه
بالاية فجعلنا المسارعة الى مغفرة الله انما يكون في المسارعة الى الشئ الذي هو فضل عند الله من غيره وذلك
في تكثير الجماعة لا في تقليلها ولكن لا يكون ذلك في التغليس فكان في التنوير مسارعة الى المغفرة لا في التغليس مع
ان الاية عامة فحملها على بعض الصلوات بدليل ما رويناه كذا في المبسوط والمعنى الفقهي فيه ان تاخير العصر الى
آخر الوقت امر مباح بالاجماع لا كراهة فيه وتقليل الجماعة مكروه كذلك اتفاق الناس على جواز التغليس والجمع
الى احد الامرين ما ازعاج الناس لاول الوقت ففيه حرج لانه امر بخلاف العادة واما تقليل الجماعة فهو ما ستكره
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى معاذا عن تطويل القراءة وعلل بتنفير الناس عن الجماعة وطول القراءة
في الصلوة في الاصل سنة فوق تعجيل الصلوة ثم ورد النهي عن تلك لتضمن تطويلها التأدي الى تقليل الجماعة فلا
يكون منهيا عن اداها اذا لتأدي الى تقليل الجماعة اولى كذا في الاسرار انتهى **قال صاحب التنوير** مسئله تيسرا بيج
بيان وقت مستحب ظہر کا ہے **قال مؤلف المعيار** کئی حدیثون سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت
گرمیون مین بھی نماز اول وقت مین پڑھتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے **اقول** ماحصل کلام مولف معیار
اس جگہ یہ ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر مین جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم
گرمی مین ساتھ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین کے ہے اسلئے کہ جبتک حدیثین متعارضین مین جمع ہو سکتا ہو
نسخ کیطرف رجوع نہین کرتے پس جواب اسکا یہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور جو
جمع حدیثین مین بتعسف اور تکلیف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع نزدیک
محدثین کے بلکہ نزدیک کسی کے علماء محققین مین سے معتبر نہین چنانچہ یہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو مولف نے
استناد دعا اپنے مین نقل کیا ہے دال صریح ہے اسپر وان کانت المعارضة بمثله فلا یخلوا اما ان یمکن الجمع بین
مدلولیہا بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فهو المسمی مختلف الحدیث والا فهو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصراً پس یہ
جو مؤلف نے درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف مین باینطور جمع کیا ہے کہ احادیث
تہجیر محمول ہین افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول رخصت پر ہین واسطے ان لوگون کے جو مشقت
گرمی اوٹھا نہین سکتے اور ضعیف ہین سراسر تعسف ہے اسواسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص
مخالب ڈون مخالف کو نہین چاہتا اسمین منشا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہوسکتا ہے نا یہ کہ بخاری مین ان

سے مروی ہے کہا اونہون نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تہا کہ موسم سردی مین نماز ظہر مین تکبیر کرتے
تہے اور موسم گرمی مین ابراد کیکے نماز پڑہتے تہے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارۃ قال حدثنا ابو خلدۃ ہو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ یعنی الجمعۃ وقال یونس بن بکیر اخبرنا
ابو خلدۃ وقال بالصلوۃ ولم یذکر الجمعۃ وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو خلدۃ صلی بنا امیر الجمعۃ ثم قال لانس
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور مذکور روایت بشر ابن ثابت مین سوال وقت نماز ظہر سے
پس جواب انس بن مراد صلوۃ سے صلوۃ ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کی سوال وقت نماز جمعہ کی
تہا پس صلوۃ جو جواب مین مذکور ہے موافق تفسیر بخاری کی محمول ہوگی اوپر صلوۃ جمعہ کی لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہے تو حکم ظہر کا بہی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ و ظہر کی کما قال العینی ان ابن بطال استدلال بہ ان وقت الجمعۃ وقت الظہر لان
انسا سوی بینہما فی جوابہ الحکم المذکور حتی قیل لیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہے کہ
ابراد الطریق رخصت ہے طرف ضعفا کی تہا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین
کہ نوبت تحمل مشقات کی بیچ ادای احکام الہیہ کے تہے کیون کرتے تہے اور سیہ شرح طحاوی نے بسند ابن مسعود کی
روایت کیا ہے انہ رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلہا فی الشتاء ویؤخرہا فی الصیف
اور مغیرۃ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ کہا انہون نے کہ پہلے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر مین تہجیر کرتے
تہے پہر بعد اوسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیون مین کہا قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال ابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم اور یہ ابن ماجہ نے بہی
روایت کیا ہے پس نسخ تہجیر نسبت موسم گرمی کے صریح ہے پہر تاویل مذکور موقعت کیونکر قبل سکی ہے
جمہور محدثین اور امام ابی حنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا موسم
گرمی مین قول کیا اور حدیث خباب کو جو بادلین تاویل مذکور مؤلف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہون نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تہی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تہی پس رسول اللہ صلعم نے اونکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضیلت تعجیل پر
دال ہین بر تقدیر عموم نسبت موسم گرمی کی نسخ قرار دین اور ابراد کو مطلق ٹہرایا اور حدیث

ابرد کو مقید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کرلیں گے تو حاجت نسخ کا نہ رہی
بھی نہ رہیگی قال الشیخ عبد الباقی الخ قال فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فیئ التلول
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التبکیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ علی
فضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجہ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد انہ آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل افضل
وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو الصارف
للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی الشکوی بل
اذن لنا فی الابراد حکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال اذا زالت
الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ او مطلقۃ
والامر بالابراد خاص فہو مقدم ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر فی الاشق بل
قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی اور یہ جو مؤلف نے ایک بارہ قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یوں کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے اور تعجیل افضل اور مستند انکا حدیث خباب
ہے جواب اسکا ابھی اوپر کلام زرقانی میں صریح ہو چکا باینکہ یہ قول بعض کا ہے جمہور کا اور مخالف ہے احادیث صحیحہ کے
پس قابل قبول نہیں چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصبا حذف کر دیا اسپر دال ہے وہو
سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی
تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ والتقدیم
افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا احادیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغیرہم وقال جماعتہ حدیث خباب منسوخ باحادیث الابراد وقال آخرون المختار استحباب
الابراد ولاحادیث فیہ واما حدیث خباب فمحمول علی انہم طلبوا تاخیرا زائدا علی قدر الابراد لان الابراد ان یؤخر بحیث
یحصل للحیطان فی یمشون فیہ ویتناقص الحر والصحیح استحباب الابراد وبہ قال جمہور العلماء وہو المنصوص للشافعی وبہ قال
جمہور الصحابۃ لکثرۃ الاحادیث الصحیحۃ فیہ المشتملۃ علی فعلہ والامر بہ فی مواطن کثیرۃ من جہۃ جماعۃ من الصحابۃ انتہی
سمجھکر انصاف کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تہا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتہ احادیث ابراد کے
مخالف ہے قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے اوپر ذکر کیا تہا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین اور امام
شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہے اور یہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم نہیں کہ
محدثین مؤلف معیار کے کون سے ہیں اور قاعدہ اونکا کیا ہے وقد مر جوابہ مفصلا فلیتذکر اور چونکہ اس محل
مین مسئلہ ابراد سے غرض ہماری متعلق نہیں لہذا اوس سے تعرض نہیں کرتے قال المؤلف وما فی الہدایۃ
من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون حین بلوغ الظل مثلیہ فیتحقق الابراد فی التاخیر عنہ فہو باطل لا
اصل لہ لانہ لا یعلم حقیقۃ وقت الظہر انتہی کلامہ فینبغی الیہ ویبنی ما مبطل من جانب شاف وبرہان
وان شاء اللہ تعالی قال صاحب التنویر مسئلہ جو تہا بیان وقت ظہر کا ہے قال المؤلف
المعیار اور معلوم کرنا چاہیے اقول جو وقت بعنایت اللہ سبحانہ بلکہ اجتہاد امام ابی حنیفۃ صاحب المعیار
کمال کو پہونچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین مین سے اوسکا انکار نہ کرسکا تو پہر یہ کیا استحباب
و اجتہاد ہے کہ امام کسی مسئلہ مین بحکم اجتہاد اپنے کی مخالفت جمہور اختیار فرمائین بلکہ ایسے خود ان اصول پر
بنا مخفی نہیں کہ احکام اجتہادیہ مین مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنی کا واجب ہے اور اتباع
غیر کا حرام پس یہ کہنا کہ وقت عصر مین امام ابی حنیفۃ نے جمہور کے مخالفت کی بفائدہ صرف
ونا دانی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم ابا حنیفۃ حتی اصحابہ فیما قال قال العلامۃ العینی
ذا کان الحق لابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جسطرح امام ابی حنیفہ بعض
مسائل مین متفرد ہین اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم
من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ مین متفرد ہین فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مولف تنویر
ذوالنبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ مین مفصلا ذکر کرتے ہین لہذا ہم علیحدہ ذکر اوسکا نہیں کرتے
ان شاء اللہ تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار مین قریب تر واضح ہو جاویگی کہ مولف معیار ہر جگہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مواقیت الصلوٰۃ
س والعصر حین صار ظل کل شئ مثلہ والمغرب حین
بروایت نسائی نقل کرتا ہو عن شفق قال ثم صلی الظہر حین کان فئ الانسان مثلہ
قال عمل معی صلی الظہر والمغرب حین کان قبل غیبوبۃ الشفق قال عبد اللہ
غابت الشمس والعشی الی ثلث اللیل انتہی اس حدیث سے اشتراک وقت ظہر و عصر ثابت
والعصر حین کان
الحادث فی دوسرا جب نماز عصر ایک مثل پر پڑھی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی
تو اس حدیث مثل کر دونوں نمازوں کا وقت مشترک ہوا اور اسی طرح حدیث امامت جبرئیل سے
اشتراک ظہر و عصر بیچ ایک وقت کے مفہوم ہوتا ہے اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سے مفہوم ہوتا اوسکا
جواب مؤلف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے
احادیث پر جو بیان اوقات صلوٰۃ میں وارد ہیں اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما میں مثل
اس حدیث کے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانہ وقت الی ان یطلع قرن
الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر رواہ مسلم یہ امر ثابت ہو گیا کہ
وقت صلوٰۃ دوسری وقت صلوٰۃ میں مشترک نہیں ہو تو اسی اشتراک وقتین جو مفہوم تھا حدیث امامت
سے منسوخ ہو گا سا تہ ان احادیث امتیاز وقتین کے کہ آخر ہیں حدیث امامت سے حتی ہے اور امام نووی نے
اور بعض علما نے موافقت نووی کے یہ تاویل کی کہ معنی صلی الظہر حین کان فئ الانسان مثلہ کے یہ ہیں کہ
ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہوے جس وقت سایہ انسان کا برابر اوسکے ہو گیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے
وہ بعد یوں سمجھے سایہ شی کا ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی میں نماز ظہر سے فارغ ہو گئے اور اسی تاویل کی وجہ
دی تا بطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اعتبار نسخ نہیں ہے اگرچہ موافق بعض
تاویل نووی جو حدیث امامت میں واقع تھی حدیث سائل میں جسکو مسلم نے نقل کیا جاری کی
اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہے معنی اس حدیث میں نووی شافعی اور سلام اللہ حنفی نے اور یہ امر غلط ہے نووی و سلام اللہ
حنفی نے یہ حدیث ذکر ہی نہیں کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اوس میں تاویل مذکور
تحریر کی ہے بہر حال تاویل مذکور قابل قبول علما فحول اور منصفین ذوی العقول نہیں سلئے کہ جمع بین
الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہے وہ ہے جو بلا تکلف تعسف ہوسکے کما مر من شرح نخبۃ الفکر اور تاویل

ہو یہ بحث کہ دونوں ہر دو ادا میں مشترک کہے جیسا کہ مذہب ہے بعض کا

مذکور سے امر تعسف اور بلا قاعدہ ہے اسواسطے کہ اسی حدیث مین جابجا معنی صلی کے یہ لیے ہین کہ نماز
پڑھی عشا وقت میلان آفتاب سے کے یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز
ظہر اول روز اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ مین پڑھی یعنی انہین اوقات مین شروع کی اور نہین
مین تمام کی جیسا کہ مقتضا ظرفیت ہے یعنی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلے کے تو چاہیے کہ فعل مظروف
بتمامہ ابتدا سے انتہا تک ظرف مذکور ہی مین واقع ہو اور نہین تو ظرفیت حقیقیہ نہو گی اور اگرچہ ظرفیت
حقیقیہ نہ لین اور موافق تاویل تمہاری کے یہ جملہ تم صلے الظہر حین کان فیء الانسان مثلہ کے یون
کہین کہ اول دن تمام ظہر سے فارغ ہوے جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سے فارغ ہوے جسوقت
آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ ہوے جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز مین قبل
دخول وقت اسکے لازم آئیگا ولا یقول بہ عاقل پس ہر گاہ معنی صلی کے سب جگہہ یہ لیے کہ ظروف
مذکورہ مین نماز مین اول سے آخر تک پڑہی پہر ایک نفت ظہر یوم ثانی کے یہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہو
جسوقت سایہ انسان کا ایک مثل کو پہونچا سراسر مخالف ہے سباق اور سیاق کے دوسرے یہ کہ
معنی صلے الظہر حین کان فیء الانسان مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فیء الانسان مثلہ لینا حقیقۃ نہیں
ہوسکتا اسلیے کہ حین ظرف ہے صلی الظہر کا تو واجب ہے کہ تحقق فعل مذکور کا حین مسطور مین ہو اور جب معنے
صلی کے فرغ من الصلوۃ سے لیے تو حین کو ظرف ہو کا فارغ کا نہ صلے کا پس لا محالہ صرف صلے کا کہنا جو منصوص ہے
یہ مراد ہو کانہ حقیقۃ اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی بلا قرینہ جائز نہین کما ہو ظاہر علی من لہ ادنی ممارسۃ
بالعلوم علاوہ یہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہے واسطے اختیار مجاز کے اور اسجگہ معنی حقیقی ممکن ہین اور موافق ہین ساتہہ
سیاق اور سباق کے پس اسکو چہوڑ کر واسطے احتراز کے نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہین ہے اگر ایسی تاویلین
رکیکہ و توجیہات ضعیفہ واسطے جمع متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمع حدیثین کا اوپر نسخ حدیثون کے
ہوا کرین تو کوئی یہ یا حدیث کسی آیہ و حدیث سے منسوخ ہو ہی نسکیگی اور ہر جگہ قول نسخ کا موافق زعم موجہین کے
باطل ہوجاویگا اور سبب اسکا لیکن نسخ نا واقف ہونا اصول حدیث سے ہے ولا یتفوہ بہ انسان اور یہ جو امام نووی نے فرمایا کہ
جسوقت حدیث جبریل علیہ السلام کو محمول کیا جاوے اوپر اس معنی کے کہ نہین اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم
ہوتا ہے تو آخر وقت ظہر کا مجہول ہویگا اور نہ حاصل ہو گا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہے حدیث سے جواب اسکا
یہ ہے کہ حدیث جبریل مین اور یہی حدیث سائل استیعاب ہر نماز کے وقت کا اور بیان دونو حدون کا اسکی کا

بقصود ہی تنہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کے اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین نہ بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل کے
پیچھی ہے اور آخر وقت عشا بالاجماع یہ نہیں ہے چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین ان فی حدیث صلوات الخمس
فی الیوم الاول فی اول الوقت فی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہ کہ قائلین اشتراک کہتے ہیں
کہ بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہے یعنی جس وقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے دیتے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین نماز ادا کریگا یا شروع کریگا تو تمام وقت مع ظہر
نماز ہو جاتا ہے جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بتصریح بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہ ہوا
یہ جو مؤلف معیار عربی مین کہتا ہے کہ دربارہ قول نووی کی یہ ہے کہ ورا ایک مثل کے حد معین نہیں ہے
جانب شارع سے اور تحدید مثلین کی کوئی اصل نہیں بلکہ وہ اپنی رائے سے شروع ہوتا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ
بیان حدود اوقات کے معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہے کما مر اور یہ
کہنا کہ مثلین کی اصل نہیں زعم صرف ہے قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اصل اور احادیث مثلین کا
بوضاحت بیان کیا جائیگا اور شبہات مخالف کا جواب دیا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی
آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلہ ولذا خالف ابا
حنیفۃ فی ہذا المسئلۃ صاحباہ وفقہا الجمہور انتہی اگر یہ معنی ہیں کہ صراحۃً یہ لفظ کسی حدیث میں کہ نہیں
بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہے تو مسلم ہے اور ہم کو مضر نہیں اسلئے کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطے
ثبوت کے ضروری ہے اور نہ ہمارا مدعا ہے اور اگر یہ معنی ہیں کہ یہ امر کسی حدیث سے کسی طور پر مستفاد اور مفہوم
بھی نہیں ہوتا تو غیر مقبول ہے اور دلائل ثبوت کے جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالیٰ اوس ہی غلطی کی
برہان قاطع اور ساطع اور پر ثبوت کی کمل جائیگی اور یہی حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ
قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہ منصب نہ تھا کہ مقابلہ طحاوی اور
زیلعی اور ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکی کلام کو لایا جاوے التبیہ اول اولہ
شبہات اسلئے کا کہا قوی ہیں امر عقلا الفصل سکام بیان جات ذہن آنچہ پہر کہا ہے کہ دعوی نسخ اسجگہ خلاف عادۃ
اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہیں اسکا جواب گزر چکا کہ یہانپر جمع بلا تعسف ممکن نہیں اور جمع جو

ضعف ہوا اوسکو نسخ پر نہ تقدیم اور نہ وہ معتبر اور یہ جو کہا ہی کہ حدیث نسائی جو جسنے دلیل ٹھہرائی ہی یہ
حدیث جبرئیل نہیں ہی جو متقدم ہو سب احادیث میقات سے اور اوسکی تقدم اور تاخر حدیث اذا صلیتم
الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں حالانکہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا از راہ تاریخ یقینا ضروری
ہی پس دعوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہ ہی کہ جسوقت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار پائی
حدیث اذا صلیتم ونحوہ سے یہ حکم اشتراک دقتین کا ساتھ اثبات اشتراک حدیث سائل سے جب ہو گا
کہ نسخ حدیث اذا صلیتم ساتھ اسکی کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل
ضروری ہی اور جب علم تاخر نہیں تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا صلیتم کی نہیں ہو سکتی اور اگر
جمع بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بلا تعسف ممکن نہیں تو بالضرور رفع تعارض کیا جاویگا
ساتھ ترجیح روایات کے اور راوی حدیث اذا صلیتم کے امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہی اور
حدیث سائل جو مروی ہی نسائی کی راوی اسکے عطا ابن ابی رباح ہیں اور روایت مسلم کی امام مالک
سے تو راجح ہی اور پر روایت نسائی کے عطا ابن ابی رباح ہی پس حدیث سائل متروک العمل ہو گی مقابلہ حدیث
اذا صلیتم میں اور مولف صاحب یہی مضمون کو کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہو اور جمع بین الحدیثین ممکن
نہو تو ترجیح دیجاویگی احد الحدیثین کو ساتھ ترجیح ردیف کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہی غیر شیخین پر مسلم
رکھتا ہی تمام ہوا اور جب حدیث امامت جبرئیل بسبب تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھ حدیث اذا صلیتم
ونحوہ کے تو پھر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدرب اور یہ جو مولف نے
حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری ومسلم باختلاف روایات وبطوالت للطائل نقل کی اور خلاصہ اوسکا بقول ابن حجر
شافعی یہ نکالا کہ یہ حدیث تعجیل بیچ نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہی یعنی پڑھنا اوسکا اول وقت میں اور
یہی معنی سمجھے ہیں اس حدیث سے عائشہ رض نے اور یہی سمجھی ہی عروہ نے اور طحاوی نے کہا کہ یہ حدیث تعجیل عصر مستفاد
نہیں ہوتی اسلیے کہ احتمال ہی کہ دیوارین حجرہ کی چھوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب کے ہوگا تو حجرہ میں دھوپ ہوگی
پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہی بعد اسکے ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا باینطور کہ یہ احتمال مذکور طحاوی کا تو جب ہو سکتا ہی کہ حجرہ وسیع ہو اور معلوم ہو ساتھ
شہرت اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی وسیع نتھے اور چھوٹی حجرہ کے درمیان میں دھوپ بیٹک موگی کہ آفتاب

بلند ہوا در نہین تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچہہ بہی میان ہوگا تو دہوپ فرش حجرہ مین سی اٹہہ جائیگی اگرچہ دیواریں چہوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہاہے کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چہوٹی تہین پس دیوارکی کم تہی مسافت میدان سے کچہ تہوڑی سی پس جب سایۂ دیوار مثل دیوار کی ہوگا تو ابہی دہوپ انتہا میدان میں ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر قول المفضل یا اسد بیگ دہوپ حجرہ مین سقف کے درمیان سے اور آفتاب کے دروازہ حجرہ سے داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان آفتاب کے اور دروازہ حجرہ کے حائل نہوگی تو ابتدا دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین موقوف نہوگی اور بہی اگر دیوار حجرہ کی پست اور چہوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سے دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہے قطعا بنسبت دیوارون کے چہوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کے جائیگی اسلئے کہ قد دروازہ کا چہوٹا اور پست ہے اور یہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہے بعد اس تمہید کے سنو کہ جو شافعیہ حدیث عائشہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العصر والشمس طالعۃ فی حجرتی لم یظہر الفیئ بعد انتہی استدلال پکڑتے ہین اور اسپر بات کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ اور عروہ راوی اسکی اس حدیث سے تعجیل صلوۃ عصر سمجہے ہین اسی سبب سے عروہ نے عمر بن عبد العزیز سے کہ انہون نے نماز عصر مین تاخیر کی تہی اس حدیث سے حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی اس امر کو طحاوی نے جواب شافعیہ مین فرمایا کہ اس حدیث سے تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنی وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سے مستفاد کرتے ہین اور وہ یہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سے ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ محتمل ہے کہ دیوارین حجرہ کی چہوٹی ہون پس لا محالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل دہوپ کا تہا چہوٹا ہوگا اور آفتاب جس وقت خوب نیچا ہوگا تو دہوپ اسمین داخل ہوگا اور جب متصل غروب کے ہوگا اسوقت دہوپ اس سے خارج ہوگی پس حدیث مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہے نہین پہر کسی نے شافعیہ مین سے کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہ احتمال تمہارا تو جب ہو سکتا ہے کہ حجرہ واسع ہو اور شہرت ثابت ہے کہ حجرات ازواج مطہرات کے واسع نہ تہے اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہے کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا جہکنا آفتاب کے تہی دہوپ قعر حجرہ سے اٹہہ جائیگی اگرچہ دیوارین چہوٹی ہون راقم تحریر کہتا ہے کہ اس اعتراض کا کچہ محصل نہین اسلئے کہ چہوٹا ہونا دیوارون حجرہ کی چاہتا ہے اس امر کو کہ مدخل شمس کا چہوٹا اور پست ہے اور ہر عاقل یہ بات جانتا ہے کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ جبکہ مدخل ہونا شمس کا

سے ہوگا پس جب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہوگا تو بالضرور دہوپ اوسمین بعد مقابل آفتاب کے کہ وہان
نیچا ہونے آفتاب کے متحقق ہوگا داخل ہوگی اور قریب غروب اس سے نکلیگی اب اگر فرض کیا جاوے
کہ وسعت حجرہ کے درمیان کی چہار دیوار چہار ہو یا صد در صد ہو اور دروازہ غربی اوسکا جو مدخل ہے دہوپ کا
ٹھٹھوں میں سے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان میں اوسکے جب جائیگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے
ہوا اور تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کچھ مداخلت نہیں اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جو اوپر امام طحاوی کے کیا تہا جواب یا اور کہا لا وجہ للتعقیب فیہ لان الشمس لا یحتجب عن الحجرۃ
القصیرۃ الجدار الا بقرب غروبہا لا دخل ہہنا لاتساع الحجرۃ ولا لضیقہا وانما الکلام فی قصر جدرہا کما نقلہ المؤلف
پس یہ جو مولف سیاف نے ابن حجر کو جہل و تعصب کہا ہے یہ مشعر ہے جہل مولف ہی پر اسلئے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کیا مداخلت ہے مدار اسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہے کما لا یخفی اور یہ جو مولف نے کہا ہے کہ حجرہ دیوار ونکا چہوٹا ہونا صلاحیت سببیت تاخیر احتجاب
کے نہیں رکہتا جب تک اسکے ساتھ وسعت عرصہ نہ ملائی جاوے یعنی محض ہی اسواسطے کہ وہ عرصہ
اگر وہ اندرون حجرہ ہے تو اسکا حال واضح ہو چکا کہ اوسکو دخول وخروج دہوپ میں دخل نہیں اور اگر صحن
خارج حجرہ ہے پس ہم نے یہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب میں صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچہ دخل نہیں
جو تم ہم پر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہمنے تو یہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب میں اور عدم احتجاب میں کچہ دخل نہیں بلکہ مدار اوسکا دروازہ پر ہے اور امام
طحاوی نے جو احتمال چہوٹی ہونے دیوار دن حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ بر تقدیر پست ہونے
دیوار دن حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پہر استدلال شافعیہ
کا ساتھ اس حدیث کے صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوارونکے کہ اسمین دروازہ جو مدخل ہے دہوپ کا
بلند بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں استدلال شافعیہ محتمل صحت ہے اور اگر امام طحاوی ہی پر اکتفا کرتے
کہ بہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تہا دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہیں بن سکتا تو امر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسبات میں کہ موقوف ہونا دہوپ کا
اندرون حجرہ سے کس طور پر تہا پس سنو کہ موقوف ہو جانا دہوپ کا یا تو جہی تہا کہ جب اوپر دیوار
کے باپہنچے ہو گا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا حاجب ہو جاوے میان آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوتی ہے اور میان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو
بمقابلہ آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑتی تھی لیکن ہنوز حیلولت اس شی کی درمیان آفتاب کے اور دیوارون حجرہ کے
جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تھین نہین ہوئی ہے اس صورت مین دہوپ مین سے مرتفع ہوکر اوپر
دیوارون کے چڑہ جاتی تھی اسی سبب امام نووی نے بزعم تکبیر عصر بیان پر احتمال نکالا ہے کہ حجرہ کے سامنے
جانب غروب آفتاب کے صحن تنگ تھا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تھی پس جبکہ سایہ دیوار غربی کا ایک مثل اسکی ہوتا تو بھی دہوپ
انتہاے صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہے باقی ہوگی پس اسقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علما حنفیہ سے مثل طحاوی وغیرہ کے
اسطرف تفصیلاً التفات کی کہ سامنے حجرہ عائشہ کے صحن تہا یا تہا اور دیوارین اسکی اسقدر تہین اتنی بات
مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سے جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی
پیش دروازہ حجرہ کے جائز ہے کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل
حجرہ ہوتا ہو اور حاجب درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ
ہو یا کسی اور مکان کے اور یہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ
اسکا پونہچتا تھا تو ابھی دہوپ اندرون حجرہ ہوتی تہی اور بہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی نکلن
وتخمین ہے کہ بزعم استحباب تکبیر عصر کیا بلکہ بخیال جواز اسکے بعد ایک مثل کے تخمین باندہ لی ہے مگر کوئی
برہان کلام ان ثقات سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم پر شاہدہ معلوم تھی نہین
چنانچہ صاحب مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مولف کو بہی اعتراف ہے فرماتی ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہے کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سے تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر مثل پر اور ابھی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سے موقوف نہوگی
کما قال الا دلیل علی کون قدر ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ بیسیر فیکون الصلوۃ عند
المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی بانظو بہی ممکن ہے کہ حجرہ کو جو تعبیر ذاہب الی
کہا ہے مراد اوس سے دیوار غربی پیش حجرہ کے ہے پس اضافت اوس دیوار کی طرف حجرہ کے
واسطے ادنی ملابست کے ہے اور وہ نظیر جو مولف نے انضمام عرصہ کے لئے ساتہ حجرہ کے گزاری ہے

ہمارے نزدیک مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کہ امر انفا البتہ ہمکو تنگی اور فراخی حجرہ مین کلام ہے کہ اسکو دخول ضوء شمس مین بعد ایک مثل کے یا دو مثل کے اندرون حجرہ کے یا عدم دخول مین کچھہ دخل نہین کہ امر مفصلا پس واضح ہوئی ہر بصیر پر یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل اصغا نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے اصلا ثابت نہین اور اعتراض طحاوی شافعیہ سے اٹھہ نسکا اور وہ جو مولف معیار نے عربی زبان مین کہا ہے کہ یہ احتمال نکالنا کہ طول دیوار غربی حجرہ کا کمتر نصف مساحت عرض سے تہا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور ابہی دہوپ حجرہ مین ہوگی پس یہ جہل صرف ہے اسلئے کہ یہ اختراع امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمہ کلامہ باطل ہوا اسلئے کہ مشاہدہ اور مرئی یہ امر کہان ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تہوڑی سی کم تہی نہ یہ مشاہدہ کسی ثقہ سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مولف ذی پس بدون اثبات کے دعوے مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رویت اور مشاہدہ خواب خیال قرار دینگے تو کوئی عاقل سکے سنے پر راضی بہی نہوگا اور کمال تعجب ہے کہ مولف نے مشاہدہ خیالی مبنی کرکے صاحب مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹہرایا ہے حرکتین ہو کی تکہی ہین اور ہیباکیان عجیب کرنا اعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات پہر ہم تسلیم کرتے ہین اسبات کو کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ کا اور عروہ کا اس حدیث سے نقل کیا ہے لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجہی وہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہے تا کہ استدلال شافعیہ کا بن جاے بلکہ ہم کہتے ہین کہ مراد عروہ کے اثبات اُس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکے خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطے عروہ عمر بن عبد العزیز پر استدلال سے لائے حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین سے زیادہ تر دیر کر کے پڑہی ہو کہ اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے انکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی شرح الموطا قال الحافظ واجیب باحتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت اختیار وہو مصیر ظل کل شیء مثلیہ الا عن وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروۃ انتہی پس تعجیل مفہوم عروہ سے ثبوت وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاج الشافعیۃ اور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلام نقل کی ہے قال دخلت انا و ابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال له ابی کیف کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الہجیرۃ التی تدعونها الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحله فی اقصی المدینة والشمس حیۃ انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل
سے بھی یہ حال ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر مصلی نماز عصر بعد مثلین کے پڑھ کر بقدر چار میل مسافت
مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے تا اقصاء مدینہ چلا جاوے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آویگی جیسا کہ ہر ناظر
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیے کہ تجربہ کر لے اور حیاۃ شمس عبارت ہے
صفائی اور شعاع اوسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم تتغیر بدخول فیہا
موتا انتہی وقال فی القاموس طریق حی بین حیی مستبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کر ہے
کہ وہ ابھی مستبین و ظاہر تھا اور اسکی رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی کہ موت سے عبارت ہے
اوس سے پس اول تو جو صاحب کہ شمس حیۃ کا فقط یہی معنی کہتے ہیں کہ حرارت اسکی محسوس ہو یہ تحریر ہے
خلاف لغت اور محاورہ بات کے تیسرے یہ معنی حیات شمس کے اسی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ یک احتمال یہ بھی ہے
اور ایک وہی جو پیشتر منقول ہوا کہ حیات عبارت ہے بقاء ضوء اور صفائی رنگ و شعاع سے پس حیات شمس
میں احساس حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استناد میں نقل کیے ہیں ہم پر قابل احتجاج نہیں اسلیے
کہ انکا کلام جب مطابق لغت و محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور جسکی کلام کہ خلاف لغت کے ہوگا تو
انہیں پر تو ہمارا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑھنا ثابت نہیں
ہوتا الخ پس ساقط ہوا یہ قول ابو داؤد کا وحیاتہا ان تجد حرہا انتہی اور یہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ
اثرہا حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشیء انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے
کہ حرارت امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و مدبر اسکو پسند نکریگا اور یہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب
الی العوالی فیأتیهم والشمس مرتفعة وبعض العوالی من المدینة علی اربعة امیال انتہی اول تو مضمون

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابو داؤد سے نقل کی ہے اور امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی اپنے عمال
کے اس مضمون کا منقول کیا ہے کسی سے مدعای مؤلف ہتی ہوجانا وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے ثابت
کو نہین پہنچتا اسواسطے کہ عوالی مدینہ کہتے ہین ان قریونکو جو جانب شرقی مدینہ مین واقع ہین کما قال فی
النہایۃ العوالی قری شرقی المدینۃ جمع عالیۃ انتہی اور بعض سے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین
بلند ہے مدینہ سے اوسکو عوالی کہتے ہین اور توفیق بین القولین یون ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سے جانب
شرق مین واقع ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے
کہا ہے کہ مدینہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے
ذکر کیا کہ آٹھ میل پر ہین قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ باعلی ارض المدینۃ قال ابن الملک
وقال بعضہم موضع علی نصف الفرسخ من المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ وبین بعضہا وبین المدینۃ
اربعۃ امیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک کذا فی فتح الباری
پس قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل ہوا اور جب وقت حدیث مین تعیین بعض
عوالی کی نہین تو احتمال متیقن یہی ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جاوے کہ وہ ڈیڑھ میل پر ہے اور شخص تیز رفتار
بلکہ میانہ رو ڈیڑھ میل نصف ساعت مین بخوبی جا سکتا ہے اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جداول مستخرجہ
تن کو مثل شاہ ولی اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ
اوسکی مین سایہ شے کا دو مثل سے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال مین پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ
بحساب تخمینی دن رہے ہوتا ہے اور ہمین سے اگر واسطے نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجاوے تو بعد ادای صلوۃ
کے چار گھڑی دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہے اور اگر
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی بھر
مین ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہے تو پھر پہونچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ اوسکا ڈیڑھ میل ہے قبل زردی آفتاب کی کچھ مستبعد نہین اور جس شخص
محقق کا جی چاہے اس حساب مذکور کو تجربہ کر لے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہ قول کرنا شافعیہ کا کہ
حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے رجم بالغیب ہے قابل قبول کے نہین علاوہ
حدیث مذکور مین تعیین مذہب کی نہین کہ تیز رفتار قوی تھا یا بطی السیر اور ضعیف یا پیادہ تھا یا سوار اور جبتک

یہ امور متعین ہوتے کہ استخراج حکم مذکور سیاق عبارت کا ممکن ہو گا قال فی اللمعات حاصلہ والانحنی ان لا یدرک
ان الذاہب کان یرکب اما ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعة والبطوء وباقوبة والضعف
ولا یظہر ایضا بای ناحیة من العوالی کان الذہاب بالجملة لا شبہة ان یصلی العصر وقت بقاء ربع النہار کما یفہم
انتہی اور وہ جو نقل کیا ہے کہ عمر نے ابی موسی اشعری کو لکھا تہا کہ نماز عصر ایسے وقت میں ہو کہ آفتاب سپید
اور صاف ہو اس قدر دیر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے رواہ کیت درامین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہے اس سے بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف برنہیں آتا کما لا یخفی علی من نظر فی
ما ذکرنا آنفا اور ثالثا یہ کہ امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے کہ عمر نے ابی موسی اشعری کو لکہا
تہا کہ نماز عصر اوس وقت میں پڑہو کہ آفتاب صاف ہوا ہی اوس میں زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمی
ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر
والشمس بیضاء نقیة قبل ان یدخلہا الصفرة انتہی پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ کے
پہلے ادا کا ہے اور عمر نے کا مخصوص ساتہ ادای عصر کی ایسے وقت میں کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہیں ہے
اور روایت امام مالک کی جو مؤلف نے نقل کی ہے مفاد اوسکا یہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت میں ادا
ہو کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہو گی کہ سوار آفتاب منقطع
کی نماز پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے
اثبات اس امر کا کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا التطبیق بین الصحیحین یکیجائیگی معلوم
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہیں پس لا محالہ الحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا
دونوں حدیثونکو پایۂ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سے اور احادیث
مذکورہ کی نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق میں دفع ہو چکا مضعف بسبب عدم ذکر کے تطبیق تفصیلی کے اور
وہ جو نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرة لصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا
یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثة والشمس بعد لم تتغیر لصفرة ونحوہا الا اذا صلی
حین صار ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا الا فی الایام الطویلة انتہی مجرد قول ہے بلا برہان کما مر تفصیلا و
استخراج حال ہے حدیث مروی انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم
یصلون العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا میں رہتے تہے اور وہ دو یا تین میل پر ہے مدینہ سے پس نماز عصر

مثلین پر پڑہکر قبل اصفرار شمس کے چلنے والا خصوصاً تیز رفتار اور رہوار بخوبی قبا تک جا سکتا ہی اور یہ
حدیث مسلم جو نقل کی ہی اور اوسکا ترجمہ یہ ہی کہ نماز عصر پڑہائی ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
جب پڑہ چکے تو آیا اون پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہی کہ ہم اونٹ
ذبح کرین اور ہمکو پسند ہی کہ آپ بہی وہان تشریف لیچلین فرمایا اچہا پس تشریف لیگئے اور ہم بہی
ساتہ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہین ہوا تہا پہر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پہر پکایا گیا
اور ہمنے کہایا قبل غروب آفتاب کی تہو اس سے بہی پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہین معلوم ہوتا
اسلئے کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ مین قریب ۵ ساعت نجومی کے دن باقی رہتا ہی اور دو ساعت
یعنی پانچ گہری مین یہ امور سب ہو سکتے ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل زردی
آفتاب کے پڑہی جاوے تو جب بہی ذبح شتر اور پارچہ کرنا اوسکا اور پکانا اور کہانا غروب تک
ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد المدینۃ
فاذن موذن بالعصر وشیخ جالس فلامہ وقال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یامر بتاخیر ہذہ الصلوۃ فسالت عنہ فقالوا ہذا عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف عبد الواحد
ورواہ البخاری فی تاریخہ الکبیر وقال لا یتابع علیہ یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع خبرہ ثم اخرج عن
رافع کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ العصر ثم ینحر الجزور فیقسم عشر قسم ثم یطبخ
فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انہ لا تعارض بین ہذین فانہ اذا صلی العصر قبل
تغیر الشمس یکون فی الباقی الی الغروب مثل ہذا العمل ومن شاہد المہرۃ من الطباخین فی الاسفار مع
الرؤساء لم یستبعد ذلک انتہی اور یہ جو قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف
علی میلین من المدینۃ وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانہم کانوا یشتغلون باعمالہم وحروثہم
فدل ہذا الحدیث علی تعجیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ العصر فی اول وقتہا انتہی اسمین ایک مثل پر
پڑہنے کی بحث نہین اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے یہ ہی کہ جیز منع مین ہی دونہ المنع قدحاً مفصلاً
اور ملا عابد سندی کس پایۂ اعتبار مین ہین کہ قول اونکا بیچ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے
اور باینہمہ جب مولف اونکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پاویگا اور یہ قول نووی کہ یہ حاجت
مذکورہ امام ابی حنیفہ پر حجت نہین ساقط ہوا اور جواب حجیت مسحدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہ قول مولف کا

دیلو جب بتکمین گ کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاوے سلف کہ امور مذکورہ وبعہ تسلیمن کہ بہی بجز گمن
مین مصنف بصیر کو یا ہیئے کہ دو حال تردد سا لیہ تا کہ امور مذکورہ کو تجربہ کرسے اور بلا تحقیق ترجیح
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا باوصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پرطعن وتخمیہ واب فضل کہ
بہت نازیبا ہے اور یہ حدیث مسلم صلینا مع عمر بن عبد العزیز الظہر ثم خرجنا حتی دخلنا علی
انس بن مالک فی داره بالبصرة اخرکہ پہلے کا خلاصہ تو یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز ظہر کی
تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رضہ کے پاس گئی اور انکو عصر کی نماز پڑہتے ہوے پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تہے اور دوسری
کا حاصل یہ ہے کہ علا بن عبد الرحمان انس رضہ کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہکر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے اونہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوے ہین پہر انہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب یہ لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مینے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے تہے
یہ نماز منافق کی ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہے یعنی
قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہے اشعہ اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہے بلکہ ما حصل دونون کا یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علا ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر تاخیر ادا کی اور انس رضی دونون حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے یہ
لازم آتا ہے کہ ایک مثل سایہ پر پڑہی ہو مصنفون سے امید ہے کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات غریبہ مولف
معیار کو ملاحظہ کرین اور یہ قول ابن حجر کا و فی القصة دلیل علی ان عمر بن عبد العزیز کان یصلی الصلاة
بہی شعور ہکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے الی آخرہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم ہے کہ منشا
ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہ ہم استحباب تاخیر عصر کے قبل الاصفرار
ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالے وہان جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط محض ہے ارباب فہم و انصاف
فکر کرلین کہ دونون حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مولف معیار کا مرتبہ فہم
ہوا اپنی مین ہر کس وناکس کا مقلد بنجاتا ہے اسکو قبول کرے اور قلادہ تقلید نووی گردن مین ڈالے
اہل فہم ونظر کسطرح اسکو نہین سمجھینگے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کے امر زائد نہین

کہ جواب اوس کا دیا جاوے اور امور مذکورہ کا جواب بتفصیل ہو چکا ہو حاجت اعادہ نہین تھیر
جو مؤلف نے لکھا کہ عمر بن عبدالعزیز نے متابعت امرا سلف کی نماز ظہر آخر وقت مین پڑھی تھی مسلم ہے
اور یہ جو اوسکی تفسیر مین کہا یعنی قریب ایک مثل کے نہ بعد اسکے غلط صریح اور اختراع محض ہے کما مر
اور وہ جو اوسکو مقتضا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہ افترا زیادہ تر ہے سابق سے کسی نے
اہل ملت اسلام مین سے اسپر دعوی اجماع نہین کیا اور نہ مؤلف نے کہین سے یہ امر نقل کیا اور کسطرح
دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابی حنیفہ جو مجتہد اعظم ہین اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر
سے براہین قائم فرماتی ہین کما سیجیئ عنقریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے
اور یہ روایت ابو داؤد کی کانت قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلثۃ
اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام مقصود مؤلف پر دال نہیں
اسلیے کہ مقصود مؤلف تو یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہین رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے
پس بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ مراد یہان پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہے ہم کہتے ہین کہ مضمون حدیث
یہ ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑھی ہے اور یہ امر اس سے ظاہر نہین کہ بعد ایک
مثل کے وقت ظہر باقی نرہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہ امر ثابت نہوگا
مقصود مؤلف نہ برآئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہ بیان ہو وقت مختار کا یعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادا نماز ظہر کے صیف و شتا مین وقت مذکور اختیار فرمایا
تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکے وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم تھا اور یہ بھی ممکن ہے
کہ یہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی مین تین قدم سے پانچ قدم تک
باینطور کہ کبھی تین قدم اور ساڑھے تین قدم پر اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز ظہر
فرماتے تھے اور اسیطرح سمجھ لو بیان جاڑے کا اور جانب انتہا مین جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے
اتمام صلوۃ فرماتے ہون یا قبل اوسکے بیان اوسکا کلام مذکور مین نہین یہانتک کلام ہوا دلائل مؤلف
سیالکوٹی جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور ذکی منصف پر مخفی نرہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات مین
لائق اصغا اور قابل پذیرائی نہین ہے اگرچہ مؤلف کو دعوی قوت دلائل اور زبان درازیان اور ایہام قرآن
اور انتشار اونکی کثرت سے ہین اب دلائل مذہب حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف سیالکوٹی

پہلی دلیل صاحب تنویر الاوہ پر باقی رہنے وقت ظہر کی بعد ایک مثل کی یون قائم کی کہ ابو ہریرہ رضی سے
روایت ہی کہ فرمایا انہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اوسوقت پڑہکر سایہ تیرا مثل تیرے
ہو جاوے الخ پس اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی بمقدار کہ
امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہوسکی یعنی مثلاً امام کی نماز تمام ہوکے
قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہی کہ پہلے اس سے امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور
چار فرض پڑہی ہونگی اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوٰۃ امام کے چار رکعت
فرض اور چھہ رکعتین سنت ادا کریگا یہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھ وقت
باقی رہنا ضرور ہی اسلئے کہ اتمام نماز برابر تمام وقت کے ہر شخص نہین کرسکتا پس چاہیے کہ اس قسم تقسیم
اوقات کرین کہ مسلم اوسکو کرسکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تھوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے
بھی رہے تا کہ احتمال واقع ہوجانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہوجاوے پس تخمیناً اوسوقت باقی کو بعد
دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کی بقدر بیس رکعت کی ہوا اور فرائض مین طول
مفصل پڑہنا مستحب ہے تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہوجائیگا پس یہ مقدار تقریباً دو مثل سایہ شے کے
سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سے محقق ہی کہ بعد ایک مثل کی بقدر بیس رکعت
بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی لو اتنا امر واسطے بطلان قول شافعیہ و اخوان اونکے کافی ہی
اور ثبوت اس بات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کی ہی اتنی ہے کہ سایہ شے کا مثلین کو پہنچ جائے
تخمیناً اور تقریباً ہی اور اثبات وقت صلوٰۃ مین واسطے عوام مومنین کے تقریب اور تخمین ہی کافی ہی
اسلئے کہ اوقات تحقیقہ تو ساتھ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئے جاتے ہین اور اوسکو عوام تو عوام
بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطے عوام مومنین کی احادیث سے ہو گا لائق
فہم عوام کے چاہیے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ ہین پس یہ مؤلف معیار اسکی پہلے جواب مین
کہتا ہی کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے
ہوجاوے مع سایہ اصلی کی تقریباً اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سے علیحدہ کرینگے تو ایک مثل سے دوسرا
سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کی کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے
سوا ایک مثل کو سایہ شے پہنچ جائے تو اوس مقدار کی مین کہ وہ بمقدار سایہ اصلی ہے

نماز امام و مسبوق بخوبی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب توجیہ ہی اسلئی کہ سایہ اصلی
عبارت ہی اوس سایہ شی سے جو وقت پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور یہ سایہ
اصلی بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ مین مختلف ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس مضمون کو کلام خطابی سے نقل
کر چکا ہی پس وہ حدیث ابی ہریرہ کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع مین اگر معمول کیجاوی مکہ اور مدینہ کی سایہ
تو وہان پر بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہی سوا اسکی کہ وہ بلاد اقلیم دوم مین سی ہین
اور اونمین سایہ اصلی بعض ایام مین زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سی اور سایہ مثل شی کی بقدر سات قدم کے
ہوتا ہی یا بقدر ساڑہی چہ قدم کے کما قال فی شرح الچغمینی وغیرہ وقد یقسم المقیاس اثانی مرۃ باثنی
عشر قسما ویسمی اقسامہ اصابع ومرۃ اخری بسبعۃ اقسام او بستۃ ونصف ویسمی اقسامہ اقداما انتہی
مختصرا پس جس وقت سایہ بقدر مثل شی کو جو مذکور تہا حدیث مذکور مین معمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل سی زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا اون ایام مین کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شی سی زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی مین سی جو ایک مثل شی سے زیادہ تہا بقدر ایک مثل
لیلیا جاوی تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کی ادا ہو جائے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سی ہوگا اور ایک مثل ہی سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوی اور یہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہ محمل ٹہرانا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطی علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا مین تحت حدیث مذکور کی لکہا ہی کہ مراد اس سی یہ ہی کہ سوا
سایہ اصلی کی ایک مثل کو سایہ شی کا پہنچ جاوی اوس وقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ ہذا صل الظہر اذا کان
ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر ایک
مثل مع سایہ اصلی جو لیا گیا تو بہ نسبت اون ایام کی جنمین سایہ اصلی ایک مثل سی کم ہوتا ہی تو ہم
کہین گی کلام ابی ہریرہ مین تخصیص بعض اوقات کی نہین ہی اونہون نی تو اوقات نماز مطلقا تعلیم
کئی ہین پس تخصیص ٹہرانا اپنی گہر سی بلا وجہ ہی علاوہ یہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل نہوگا
جمیع اوقات ظہر کو اسواسطی کہ جن ایام مین سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شی سی اسقدر کہ اوسمین تین رکعت
ظہر ادا ہو سکین گی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سی تو اوسکو تقدیر کو جو

ابی ہریرہ میں مراد ظلین کو تو بیان و کا قاصر ہوگا بلا وجہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکا نکل سکتا
ہو و ہذا ما لا یقول الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کہ بہی [illegible]
وسکا بہی یہی حال ہو کہ بعض ایام میں [illegible] سایہ شی کا کبہی مثل شی سے زیادہ ہوتا ہی اور کبہی ہو
اور کبہی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہو سکتی فلا شمل بیان ابی ہریرہ و ہو باطل پس ساقط ہوا
جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام میں اسقدر مذکور پر ثابت ہو کتب ہیئات میں
اور جسمین ہیچ پیچ ہون کہ اور صحیح ہو ہیچ نقشون کو جو کہ علماء محققین نے کتب ہیئات و زیج میں
واسطے بیان سایہ اصلی کے مستخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اوسکی اسجگہ نہین
لکہتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ میں دیکہہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہ ہو کہ پہلا
حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہو کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہو
پس بجہت تقدم کے حدیث امامت جبرئیل کو منسوخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کا منسوخ نہین کہ اسکو
کا وسکا تقدم احادیث ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ کہہ سکو تو جہانتک امکان ہو اوسکی تطبیق کرینگے اور
صورت تطبیق یہ ہو کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہ ہین کہ نماز ظہر تبہی وقت [illegible] ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہنچے [illegible] ہو یا امام [illegible] خلاصہ کلام [illegible] تمام سابق [illegible] ظاہر ہو اور
حاصل [illegible] کہ [illegible] بعض [illegible] مخالف میں لغت کے اور بہی
[illegible] مذکورہ [illegible] ہوگا فرض من الصلوٰۃ کا اور [illegible]
[illegible] اختیار مجاز ورنہ اگر
[illegible] ممکن نہ ہو سکیگا پس یہ صورت
تطبیق [illegible] کو قول کیا جائیگا اور نسخ ہو سکیگا
تو ترجیح روایات [illegible] کو ترجیح [illegible] تحت قول صاحب النخبۃ فان لم یعرف
التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الترجیح فی اللغۃ جعل الشی راجحا و فی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون
مدلولہ [illegible] او کان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من الآخر
او زیادۃ ثقۃ او [illegible] جیسے حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہو گی اوپر حدیث مرویہ نسائی

علاوہ یہ کہ بیان مذکور تقریر مؤلف حق المبین و مدرک و منفرد مین تو ہو سکتا ہی کہ ایسے وقت مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پہنچے تو نماز تمام ہو جاوے اور حق مسبوق مین کسطرح بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اوسکا ایک مثل پر تقریباً ہوا تو مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز ہقدر کیونکر مل سکیگا کہ دو رکعت نماز ادا کریگا کما ہو ظاہر علی المتدبر پس ساقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی رہی دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہ ہی کہ عبد اللہ بن عمر سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کو خطاب کرکے کہ تمہاری مثل اور اگلے کتاب والوں کی ایسی ہی جیسے کوئی شخص مزدور ٹھہرا وے اور ایک ایک قیراط پر خبر دے دو پہر تک اون سے کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلاً پہر دو پہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہراے لیکن ایک ایک قیراط پر مثلاً وہ لوگ نصاریٰ ہین پہر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائے دو دو قیراط پر وہ لوگ مثل تم ہو یعنی امت اجابت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاریٰ تو غضب مین آئے اور کہا کہ ہمنے تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تھوڑی قرار پائی یعنی بہ نسبت مسلمین کے پس اونکو حکم ہوا کہ ہمنے جو تمہاری مزدوری قرار دی تھی کچھ کم یا ناقص تو نہین کیا پس حکم ہوا کہ یہ تو کام اس گروہ کا ہے جسکو چاہیں اپنی فضل سے زیادہ دین نہ بہ رتبہ کثرت مع ادنیٰ ایضاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاریٰ کو تشبیہ دی ساتھ عمل اوس شخص کے جو کہ دو پہر وقت عصر تک کام کرتا ہے اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتھ عمل اوس شخص کے جو کہ عصر سے غروب تک کام کرے پس اگر دو پہر سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہ ہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک تو تشبیہ اصلاً صحیح نہوگی اسواسطے کہ وجہ شبہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اوس شخص کی جو وقت عصر سے مغرب تک کام کرے قلت ہی یعنی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بسبب قلت زمانہ کے کام تھوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بسبب قلت اعمار اور ضعف بنیہ اور کثرت عوارض مانع عبادات وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سے لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بسبب کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاریٰ کی بسبب طول اعمار اور قوت طبائع اور علم اور قلت موانع طاعت کے زیادہ ہین وقس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو

تشبیہ نہ ہوگی اور جو لوگ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہے اور وقت ظہر تمام
ہو جاتا ہے تو اونکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہے مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت اس
زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح نہینگے اور تشبیہ درست نہوگی
اور قائلین مثل کی تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہے کہ اطول ایام اعنی اساڑہ یا ساون مین
جو دہلی وغیرہ مین حساب کیا تو سات گھڑی اور نو پل یا ساڑہے آٹھ گھڑی دن چڑہے وقت عصر تقدیر
قائلین ایک مثل کے ہو جاتا ہے اور دوپہر سے لیکر مغرب تک تیرہ گھڑی دن ہوتا ہے پس ایام ... اور
مین زوال عصر تک ساڑہے چھ گھڑی دن ہے اور عصر سے مغرب تک ساڑہے آٹھ گھڑی وقس علیہ سائرا
فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہؒ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال الی آخر
بہ نسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے یعنی کہ اطول ایام مین پانچ گھڑی گیارہ پل دن رہے
وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گھڑی اونچاس پل دن ہوگا و بعد ثبوت ...
پس معنی حدیث بخوبی درست ہو گئے اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے ہین بقولہ
کہ مساوات اسجگہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے اس مدت کے
جو من بعدہ الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے محمول بر
تقریب ہے انتہی مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت سے طلب دلیل ہے پس جب
برہان تجربہ و مشاہدہ قائم ہو گئی موافق حساب تقویم و ہیئت کے تو منع مذکور باقی نہ رہا علاوہ
یہ کہ اتباع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کی اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت و ہو بعید
من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر سے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات سب
امور مین لازم نہین لیکن ہم نے مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہے ہم تو مساوات مشبہ و مشبہ بہ
کی اصل وجہ شبہ مین واجب کہتے ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علما معانی و بیان کے لازم
ہے حقیقۃً ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ و مشبہ بہ کے
بیچ وجہ شبہ کے ضروری ہے کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی انتہی اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہ اوسکی اجزاء و ارکان
ہے کما قال ایضا وینظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ و وجہہ و اداتہ انتہی

پس عمل تتنازع فیہ مین اعمال نصرانیون کے مشابہ ٹھہرا کہ زیادت مین ساتھ عمل اوس اجیر کے جو زوال سے
عصر تک بہت طول زمانہ عمل کا عمل کثیر کرے اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کیے ساتھ عمل اس اجیر کے
جو عصر سے مغرب تک بہت قلت زمانہ کے عمل قلیل کرے پس اگر زوال سے عصر تک زمانہ کثیر ہو نسبت
اوس زمانہ کے جو عصر سے مغرب تک ہے بلکہ یا مساوی ہو یا قلیل تو کثرت جو وجہ شبہ ہے درمیان عمل
نصاری کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اوس شخص کے جو زوال سے عصر تک کام کرے اور مشبہ بہ ہے
اور قلت جو وجہ شبہ ہے درمیان عمل مسلمین کے کہ وہ مشبہ ہے اور درمیان عمل اوس شخص کے جو عصر
سے مغرب تک کام کرے اور وہ مشبہ بہ ہے باقی نرہیگی پس اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ مین مساوات مین
جمیع الوجوہ ضروری نہین ورنہ ہم اوسکے مدعی لیکن وجہ شبہ مین تو اشتراک دونونکا ضروری ہے اور ورود
عمل ہے بہت زیادت زمانہ عمل کے اور قلت عمل ہے بہت قلت زمانہ عمل کے والا فلا یصح التشبیہ لمسلم
عند خصمہم لانعقاد رکنہ وہو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جسوقت ایک نص بیچ کسی معنی
مقصود کے وارد ہو تو اوسکو معارض نہین کہہ سکتی اوس نص کے جو وارد ہے اوسی معنی مین جسمین
پہلی نص وارد تھی لیکن مقصود اوس سے امر آخر ہی تھا اور مؤلف معیار نے اسکی تشریح یون کی کہ مثلا
احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئے مقصود انسے تحدید ہے آخر وقت ظہر اور اول وقت
عصر کے تو دلالت ان احادیث کے اوپر وہ عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ کی
مقصود اس سے بیان ہے کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کے اور قلت جزای نصاری
اور یہود کے باوجود کثرت عمل کے پس اوس سے بیان وقت ظہر کا بیچ اشارۃ النص کے ہوگا اور اشارۃ
النص معارض عبارت النص کے نہین ہوسکتی تو جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ مبنی اس کلام کا یہ ہے کہ
احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہوون اور ہم نے پیشتر بیان افصح ثابت کر دیا کہ
کوئی حدیث دال اوپر یک مثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہے اور حدیث سائل مروی
نسائی کہ وہ مرجوح ہے اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کے جیسا کہ مصحح
نے اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہے پس باقی نرہی نزدیک مؤلف کے کوئی عبارۃ النص
صریح ہوا وپر اشارۃ النص کے اور یہ اشارۃ النص مؤید اور متقوی ہو ساتھ باقی ادلہ واضحہ مثلین
کے اور وہ جو امام محمد رحمہ اللہ نے بنقل شاہ عبد العزیز رح ذکر کیا ہے کہ اس حدیث سے فضیلت تاخیر عصر کی

جاتی ہے نہ یہ بات کہ وقت عصر بعد تمامین کے ہوتا ہے و رہا مستفاد کیا ہے لفظ صلوۃ العصر سے جو واقع ہے حدیث مذکور میں بایں طور ان فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب الشمس یعنی تم وہ لوگ ہو کہ مثال تمہاری مماثل ہے اعمال اوس شخص کے کہ جو نماز عصر سے غروب تک عمل کرتا ہے لیس یہ کلام اس امر کو چاہتا ہے کہ بعد عصر سے غروب تک قلیل ہو بہ نسبت اوس وقت کے جو زوال سے نماز عصر تک ہے اور اس بات کو نہیں چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہو بہ نسبت وقت ظہر کے اسلیئے کہ جائز ہے کہ وقت عصر زائد ہو بہ نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت میں ہو کہ اوس سے لیکے غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بہ نسبت ظہر کے البتہ اگر حدیث میں یوں ہوتا الا فانتم الذین تعملون من وقت العصر الی المغرب تو اسبات پر دلالت کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہی ترجمۃ کلامہ ملخصا اس میں شبہ نہیں ہے کہ جو وقت صلوۃ العصر ہے نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مراد لیجاے تو دلالت حدیث مذکور اوس پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے تصریح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سے اور قول دہلوی کو رد جائیگا کما صرح به الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر سے اور یقینا متعین نہیں ہے لیکن دوسری روایات ابی موسی اشعری ہو کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے بہ ان قال بلفظ ہے اور یہ بتا کہ اور وہ یہ ہے فعملوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاجر قوما فعملوا بقیۃ یومہم الخ یعنی قوم ثانی نے کہ امثال نصاری ہیں شاید اوسکی یہ ہی نصف نہار سے وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ مثال مسلمین اوسکی مماثل ہیں وقت نماز عصر سے غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بھی استدلال مذکور تسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور بھی روایت سابقہ میں جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہے واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے پس قول شاہ عبد العزیز محض بنظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری کی ہر گز صحیح نہیں آوردہ جو مؤلف نے دوسرا جواب ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ احادیث جارہ میں نہیں ہے کہ ہر ایک قوم نے علیحدہ بات کہی بلکہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو فرق نے ملکر بات کہی کہ ہم نے زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہو دال سے اوپر

عدم تدبر قایل کے اسلئے کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر بہ نسبت دونو فرقون کے اقل
عطا کیونکر صحیح ہوا دونو فرقون نے تو دو قیراط ملکر پائے اور مسلمین نے بہی دو قیراط لئے پس
اگر مجموع فریقین یہہ بات کہتے تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و عطاؤنا مساو پس انہی آپکو عطا
مین بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ مقابلہ مسلمین مین اپنی آپکو اقل عطا
کہا ہے تا کہ معنی اکثر عملا و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسرے جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہے
یعنی فی الواقع اعمال یہود زیادہ تہی بہ نسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بہی زیادہ
کہدیا یا آنکہ سوق حدیث واسطے اظہار فضل مومنین کے ہے اور یہ دونو فرقونکو اور تغلیب منافی ہے اسکی اختیار
مجاز کا بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتہے جواب مین جو کہا ہے کہ زیادت عمل
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکر ہو سکتا ہے کہ تہوڑے زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے
کہ دوسرا شخص زمانہ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین یہی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے
بہ نسبت عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہ ہے
کہ ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنے زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا باینطور جیسے کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا باینطور جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنے کثیر ہین جیسے عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنے قلیل ہین جیسے عمل عمل کرنیوالے کا عصر سے مغرب تک
پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر
اور بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطور معیاریت زمانہ قلیل کے ہو قطعاً
موجب ہوگا اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال اصحاب اسرار
مین نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اصل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف سے
امید انصاف ہے خود ہی تامل کرے تا واضح ہو جائے یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کیسی قوی اور دقیق ہین اور
نخالفین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہے دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ ابن زنجویہ سے یہ روا

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر میں پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا ہونے دے پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح پھر
ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہو گیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہ ہے کہ تل کہتے ہیں نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اسکا سایہ زمین پر جب ظاہر ہوتا ہے
کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی راینا فیئ التلول انہ اخرنا تاخیرا
کثیرا حتی صار للتول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئ فی العادۃ الا بعد زوال الشمس
بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا من النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب اکثر وقت
الظہر انتہی پس جسوقت کلام نووی سے یہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہے کہ شمس کو
بہت زوال ہو اور کلام ابن الاثیر سے یہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہے کہ ظہر کا اکثر وقت گزر جاوے
اور ہو ذی دونو کلاموں کا واحد ہوا اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت اضافی ہے پس زوال
شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا میں سے کثیر گزر چکیں اور قلیل باقی رہیں جسطرح کہا جاوے کہ اکثر دن گزرے فلانی کام ہوا تو معنی
اسکے یہ ہوتے ہیں کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے زمانہ
زوال اور وقت ظہر میں سے زیادہ نصف سے گزر جاوے اور کم نصف سے باقی رہے اسوقت ظہور سایہ
ٹیلونکا صادق ہوا معنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شئے تک سوا سایہ اصلی کے
اطول ایام سال میں یعنی مہینے ساون کے سر زمین دہلی میں مثلا موافق جدول مستخرجہ حضرت
شاہ ولی اللہ رحمہ کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۳۶ پل ہوتا ہے اسلئے کہ وقت دوپہر کا موافق
اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شئے کا ایک مثل سوا سایہ اصلی کے آٹھ گھڑی
۴۸ پل دن باقی رہے پہنچتا ہے پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۲۹ پل
مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۲۹ پل میں سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جاوے اور کمتر باقی رہے اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے اور جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

ظاہر ہوا تو ساوی مثلوں کے اس سے بہت بعد ہوگا اور شروع زوال سے لیکر اسوقت تک ربع
نصف نہار سے قطعاً زمانہ زیادہ ہوگا پس وہ جو صاحب تنویر نے وقت مساوات سایہ شے کو
ساتھ مثلوں کے ربع نصف نہار قرار دیا ہی تنزلاً احسان کیا ہی اوپر خصم کے ورنہ بمقتضای حساب
و بیان ائمہ لغت اور حدیث کی تو یہ چاہئے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ زمانہ میں سایہ مثلوں کا مساوی
اوسکی ہو کما شرحنا انفا اور یہ جو ہمنے ذکر کیا اطول ایام میں بحساب سرزمین دہلی کے مثلاً ذکر کیا ہی اور ایام
اور سواد دہلی کے اور ملکونکو اسپر قیاس کر لینا چاہیئے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد رسول اللہ
صلعم نے حکم اذان فرمایا اور اذان ایسے وقتمین مسنون ہی کہ بعد اوسکے مصلی حوائج ضروریہ اکل و شرب
یا پاسخانہ اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جاوے اور اگر مسبوق ہو
تو اپنی مابقی نماز وقت نماز میں ادا کر لے روی الترمذی عن جابر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبلال
اذا اذّنت فترسّل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانك واقامتك قدر ما یفرغ الاکل
من اکلہ والشارب من شربہ والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجۃ ولا تقوموا حتی ترونی
انتہی والحدیث صححہ الحاکم اب محل غور ہی کہ اکثر وقت ظہر گزرنیکے بعد جب اذان ہوئی تو اسکے بعد یہ سب
افعال القای وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہو سکینگے مگر درصورتیکہ وقت ظہر کو الے مابعد
المثل کہیں اس حدیث سے بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اوپر اسبات کے کہ وقت ظہر الی مابعد المثل ہو
اب یہ کلام مؤلف معیار کا کہ ظہور سایہ کا لئے ٹیلونکی چوتہائی زمانہ نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہ امر مسلم ہی کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلون کا ماننا اسپر کوئی برہان
نہین یہ امر بلا برہان مؤلف تنویر نے تنزلاً اور تبرعاً اختیار کیا تہا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزر جانا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلون کا ماننے چنانچہ کلام منقول مجمع البحار اور نووی
شافعی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہی پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا آدہی قد
سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہی اور برابر ٹیلون کے اوسیوقت ہوتا ہی جبکہ سایہ ہر شے کا برابر
ہوتا ہی انتہی کلام ہی مخالف عقل ونقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شی منبطح اور شی منتصب کو ظہور
سایہ میں یکسان قرار دینا منافی ہی عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی
سے واضح ہو چکا کہ ظہور سایہ ٹیلونکا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ امر کہ جب ظہور

سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلون کے توادس کی بہت بعید ہوگے
کمالا یخفی علی من لہ ادنی تدبر پس تعامل اس نقل اور عقل کے یہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شے
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شے کے ہوتا ہی مکابرہ صرف ہے لائق قبول محل نہین
اور یہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئے کہ وہان مسبوق
کون تہا امر ماضی مین مسبوق کے لئے وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہ ہے کہ مقصود اس کلام سے اثبات
وقت کا زمانہ ماضی مین واسطے مسبوق کے نہین اور نہ یہ مقصود ہی کہ وہانپر کوئی مسبوق بھی قطعًا تہا بلکہ
مقصود یہ ہی کہ رسول اللہ صلعم نے جسوقت اذان کہلائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو کر طہارت صغری یا کبری کر کے شریک جماعت ہو یا منفردًا نماز ادا کرے
اور شریک جماعت ہونیوالونمین کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے
حادثہ منقضیہ مین جو اذان ظہر با تاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت
وقت واسطے اشخاص مذکورین کے کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہ مرشان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے بسیار مستبعد
ہی اسلئے کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبتلا ہی کام مین ہے وقت مین باختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجائش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہی آور اسیطرح یہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہی کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا مثل
کے اندر اندر دس رکعت سے فراغت ہوتی ہی انتہی یہی ساقط ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت
ظہر فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہ کہا ہی کہ مثلًا جسوقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجائش سنت اور فرض کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہ امر ہی کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سے مصلی فارغ ہو کر نماز بجماعت مع سنت ادا کر سکے اور بالفرض اگر کوئی مسبوق
ہو تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرے پس یہ سب امور تعلیقہ تلق تا بلوغ الظل الی المثلین ہوگے
پس یہانپر فقط دس رکعت کو اوسپر تفریع تغلیط کرنا البتہ عجیب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

نے لکہا ہی کہ تجربہ کیا گیا بانیطور کہ ایک کرہ مٹی کا دو ٹکڑے کرکے ایک ٹکڑا جوزی طرف سے جو
زمین پر رکہا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کیگئی اور پہلے تمام
ہونے وقت کے تمام کیگئی تو تمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پونہچا انتہی مع بعض
الایضاح اس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات مین بمجرد تخییل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق سنا
نہین کما لا یخفی آورده جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح مین تو ایک گہنٹی مین سو سو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک
مثل سے سایہ دو مثل تک پونہچ جائے انتہی ملخصا پس جواب یہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین
سوا سو رکعت پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہی کہ امام ابی حنیفہ
ہر شب مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تہے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بانیطور کی کہ شب کو بارہ گہنٹے
قرار دیکر تین گہنٹے اسمین سے واسطے کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطے آمد آمد فجر کے
جسمین نوافل نہین ہو جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ سو سو
رکعت ہوئی پس یہ سوا سو رکعت ایک گہنٹے مین پڑہنا موافق تخمین اور تخییل مؤلف معیار ہے نہ منقول
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہ ہی کہ مجرا کرنا چار گہنٹونکا شب مین سے واسطے تطہیر وغیرہ کے صحیح نہین اسلئے
کہ عابد قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلے غروب سے
طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جاوے اور بمجرد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہو جاوے تو اس
کہانیمین ایک گہنٹہ کا بہی کافی ہو چہ جاے تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ
اسمین نوافل نہین جائز ہیں یہ بہی غلط ہے طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لا یخفی علی من لہ
ادنی مس بالفقہ والحدیث پس جب یہ تخییل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہئے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹے
کل شب کے تقسیم کرین تو کچہ اوپر اسی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا چہراسی رکعت نماز
ایک گہنٹہ مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا
ہزار رکعت کا ہر شب مین نقل کیا ہی اس سے یہ لازم نہین ہی کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکے ممکن ہے
کہ پڑہنا امام کا بطور خرق عادت ہو اور نیز یہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے ادا کرنیمین دو مثل سایہ کا
پونہچنا نہین کہا ہے کما مر بلکہ یہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

مصلی حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہو کر طہارت غسل یا وضو کر کے دس رکعت نماز بوجہ
مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑھ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہ نہ ہو سکیگا مگر اسصورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے
ان سب امور کو چھوڑ کر فقط دس رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے
منسوب کیا اور یہ سراسر بے پروائی اور احمق اونکو کہا یہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سے سراسر مخالف ہے اور یہ جو
کہا ہے کہ البتہ اس حدیث سے بادی الرای مین یہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی
رہتا ہے اچھی سچ کہا ہے بلکہ اس حدیث سے یہہی معلوم ہوتا ہے کہ اذان ظہر کی اس حادثہ مین بعد
ایک مثل کے ہوئی تھی بکمال تفصیلہ آور وہ جو اسکے جواب اول مین کہا ہے کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اونکے ہو گیا تہا اوسوقت اذان ہوئی تو یہ مساوات تقریبا ہے نہ تحقیقا اور علی التسلیم پہر یہ مساوات
مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جسوقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی ٹیلون کے
ہوا تو کچہ مقدار سایہ اصلی کے ہوگی اور کچہ اوس سے زیادہ ہو کر مساوات کو پونہچا ہوگا تو جتنی مقدار
سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہو سکتا ہے اور قبل تمام مثل تک سوا سایہ اصلی کے نماز
ظہر ادا ہو چکی انتہی بحاصلہ کلام بے حاصل ہے اسلئے کہ اولا تو مساوات کو تقریب اور تخمین پر
حمل کرنا جائز نہین اسواسطے کہ اعتبار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہے اور عدم
امکان معنی حقیقی بہی واجب ہے اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ لینا
معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نے پیمائش سایہ کی کر کے یہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سے بے پیمائش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتھ ٹیلون کے
معلوم ہو گئی ہو اور ثانیا یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریبا تھی لیکن اس سے قائل کو کیا نفع اگر
نفع یہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئے تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سے کم ہو اور اوس مقدار کمی مین
نماز ظہر ادا ہو جائیگی تو ہم کہین گے کہ جسطرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کے ویسا ہی محتمل
ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سے پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا قول
حتما کرو علاوہ یہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ

ہو اطہارت بجا لاکر بقدر بیس رکعت نماز لیوقت پاسکے اور یہ جو کہا ہی کہ ابو داؤد اور مسلم اور بخاری کی روا
مین ذکر مساوات نہین ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری وغیرہ مین نہین لیکن
اس سے یہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات ہی تو وہا بہی مساوات کو تقریب
محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد گزرنے
اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ جب ظہور سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات
سایہ کی ساتھہ ٹیلون کے اس سے بہت بعد ہوگی پس مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلونکا آدہی مثل یا کچہ
زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا اعنی بالفرض اگر وقت ظہر کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے
قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدہی مثل سے زیادہ گزرنیکے بعد سایہ ٹیلونکا ظاہر ہو اور مساوی ٹیلونکے بعد
ایک مثل کے ہوگا مرغیرمرة پس آدہی مثل پر وقت مساوات کہنا مخالف صریح ہی بیان نووی وغیرہ کے
اور تخییل صرف ہی اور وہ جو جواب ثانی مین ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ سایہ ٹیلونکا ظاہر ہوگیا یعنی نفس ظہور
مین ٹیلے اور سایہ برابر ہوگئی جانب شرق مین انتہی تو جواب اسکا اولا یہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
ٹیلونکے نہین کہتے یہ بیان مساوات تو واسطے بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیا یہ کہ یہ توجیہ منافی ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ تک امر
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق ارشاد شریف کے کچہ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تہا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ پر
محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصد اذان کیا ہوگا اور ظاہر
ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرق مین اصلا وقت ظہر نہین ہوتا کما لا یخفی
علے الماہرین پس مصور نہین چاہیئے تہا کہ رسول اللہ صلعم یہ فرماتے کہ ابہی وقت ظہر نہین ہوا
امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصا
بر تقدیر التزام مولف معیار کے کہ قول انکا یہ ہے کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی انکے ہوتا ہے
اسیوقت سایہ ٹیلونکا مساوی ٹیلونکے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلونکا اسیوقت ہوگا جسوقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثا یہ کہ
تمہارا استدلال اس بات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی جو ساتھہ اس جملہ حدیث نسائی

واقع ہوا ہی والعصر حین صار فیئ کل شئ مثلہ آئین ہم کہین گے کہ معنی اسکے یہ ہین کہ فیئ ہر چیز کا مثل اسکے ہوا
ظہر مین یعنے جسوقت سایہ شیٔ کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہی اور یہی جس طرح تمنے مساوات سایہ
کے ساتھ ٹیلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملۂ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ ایک
مثل فیئ ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فیئ کے ساتھ شیٔ کی معتدل
ہین ہی لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہوا اسلئے کہ وقت ظہر تمہارے نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہی اور یہان پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو شروع نماز
عصر اوسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بقدر سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر فقد بر
پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سے ہوگا وہی جواب ہمارا سمجہو اور دو جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہ تاخیر سفر مین تہی پس شاید کہ واسطے جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس کرنا
صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو کسی
مورد کے ساتھ خاص نہین کر سکتے کما فی عامۃ کتب الاصول ان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
اور یہان پر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہے اور ثانیا یہ کہ جس جمع کے احتمال پر
ہینے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول کرتے
ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہی بالجملہ رکاکت بلکہ لغویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطے اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور دو جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے رہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
ثابت ہوا اب یہ حدیث جو خلاف اوسکی ہی واسطے جمع بین الادلہ تاویل ہوگی انتہی جواب اسکا یہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہو گئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا رأسا باقی نرہا علاوہ یہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہ امر ثابت ہو تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتھ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہی کما مر مفصلا فتذکر دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سوال سائل کے وارد ہی یہ معلوم ہوتا ہی کہ نماز عصر چار پانچ
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پونچنے سایہ کا ہی مثلین کو بیان ہاسکا یہ ہے

کہ دوسرے روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی
تہی اور پہلے دن نماز عصر اوسوقت پڑہی تہی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ آفتاب
دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا ہے
مگر بیان اندازہ دو پہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن مین بحسب محاورہ کے یہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور
سفید تہا بلکہ یہ اوسجگہہ کہتے ہین کہ احتمال پستی اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہو اور
قرینہ اسپر یہ ہے کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر باینطور نہین کیا گیا باآنکہ یہ اوصاف اسوقت
آفتاب مین علی وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین جو احتمال پستی وغیرہ کا قریب تہا لہذا اوسکی
امتیاز کے تقدیر وقت باینطور کیگئی پس بنا بر علی ہذہ المحاورہ مؤلف نور الحق نے کہا کہ اس حدیث
سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہے ادا کی تہی اور وہ وقت
پہنچنے سایہ کا ہی اسی المثلین اور دوسری وجہ مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہ جملہ ہی
فالعرآن یبرد بہا دلالت کرتا ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلئے کہ ٹہنڈا
وقت اچہا ٹہنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہ امر مبنی ہی تجربہ پر اور نیز حدیث ابی
سعید خدری مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہ مؤلف معیار نے
کہا کہ اس حدیث سے تو ایک مثل پر ہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور العرآن یبرد بہا کے
یہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہ اختراع ہی مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اس
واسطے کہ جس بلاد مین خوب ٹہنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہان مصداق العرآن یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہی خوب ٹہنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا
اور اسکا تجربہ بار ہا کیا گیا ہی منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جا کر وہان تجربہ کرے اور بالفرض اگر
کسی حنفی نے اسطرح استدلال نہین بکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سے صحت استدلال چاہیئے اور وہ جو مؤلف
معیار البطال وجہ اول مین کہتا ہی کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے
اسلئے کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر باینطور ہی کہ جسوقت آفتاب بلند اور سپید اور صاف تہا
اوسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے
ہی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اُسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کما زعم مؤلف معیار
نے اطلاق محاورہ کو اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات تقلیل جو داب اہل علم کے نہین
نہین ہین نہ بانہر لا یلیع انیست جوابش کہ جوابش نمی ہی + اور وہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ ابراد
سیر دہا جسکے یہ معنی ہین کہ خوب ٹہنڈا کیا کسی عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندی ہی ہو دو مثل پر
دلالت نہین کرتا اسکا جواب اسکا ہی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ ابراد بیرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہ ہی کہ خوب ٹہنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ
موسم گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق ابراد ابرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہ سمجہا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال وذلک
من کمال العقل اب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال
صاحب تنویر کی علی قانون الانصاف اُٹھ نسکے ہر چند کہ دعاوی صرف اور کلمات مزخرفہ بہت سے بولا
دلیل خامس صاحب تنویر کے یہ ہی کہ حدیث عبد اللہ بن عباس مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت
جبرئیل علیہ السلام کے یون مذکور ہی کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شی کا مثل اوسکے ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ دو مثل
ہوگیا پس یہ حدیث بوضاحت تمام دال ہے اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی
اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اتنا وقت ظہر
ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جس طرح دال ہی اوپر اس بات کے کہ کچہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے
باہم مشترک ہی یہ اشتراک وقت منسوخ ہے ساتہہ حدیث عبد اللہ بن عمرو کے جسکو روایت کیا ہی
صحیح مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسرے
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سی
احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقاء وقت ظہر کے
بالعد المثل اگر یہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا بعد
ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ ہی ضمن نسخ اشتراک منسوخ ہوا پس اس تقدیر

پڑھ جاتی ہو کہ بعد ایک مثل کے فقط لعین وقت عصر ہو جاتا ہی اور یہ بھی محتمل ہو کہ وقت عصر کا قبل مثلین کے جو مفاد
ہی حدیث مذکور کا اور مبنا ہو اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس اس صورت مین چاہیئے کہ الی المثلین وقت
ظہر ہو اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونوں احتمالونکو حامل ہے تو احتمال اخیر تنہے
کیونکر متعین کیا تو ہم کہینگے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم من الصحابہ رضی اللہ
تعالی عنہم جو بالصراحۃ دال ہین اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل قوی
ہین واسطے دفع احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام نبی اس بات مین کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہو اب اہل انصاف کو غور چاہیئے آمین کہ یہ جو مولف معیار کہتا ہی جواب مین
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل مین وارد ہی کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اوسکے یہ ہین کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوگئے اور یہ تاویل نووی سے نقل کرتا ہی
کسقدر تعصب اور تعسف ہو اسلیئے کہ حدیث مذکور مین مصرح ہی وصلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان
ظل کل شئ مثلہ لوقت العصر بالامس یعنی دوسری مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوسوقت کہ سایہ شئے کا
برابر اوسکے ہوگیا یعنے پہلے دن کے وقت عصر مین پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہی اس بات کو
کہ نماز عصر بھی ایک مثل پر فارغ ہوگئے ہون اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور یہ تمام
خلاف ہی تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر مین وارد ہین اور مخالف ہی اجماع کے کما لا یخفی
علاوہ یہ کہ معنی صلی کے فرغ من الصلوۃ کہنا مجاز ہو نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا بلا قرینہ اصلا
جائز نہین کما تقرر اور مخالف سوق حدیث زیادہ برین ست آورد وجو صاحب تنویر نے کہا ہے
کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے مین احتیاط ہی معنی اسکے یہ ہین کہ جسوقت احادیث صحیحہ سے
استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو کہ مخالف کسی کے
مجتہدین مین سے نہ پڑے پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے مین مخالفت کسی مجتہد کی نہین اور ایک
مثل پر پڑہنے مین مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کرین پھر
وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہین انتہی ملخصہ کلام
غیر سدید ہو اسواسطے کہ اول تو استدلالات ایک مثل کو جو اخبار احاد ہین دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال ان براہین کا کی اجمالاً معرض بیان مین اچکا او غالباً منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کا اُن سی ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہو سکتا اور قول امام ابی حنیفہ کا جکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا نام کیا معنی جبکہ ثبوت کما احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بحدیث لا الیہ مخالفۃ الناس یؤیدما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر مادامت الشمس بیضاء نقیۃ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وحدیث جابر رض قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہی کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہے ہمکو ضرورت نہین انتہی حال اُسکا یہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کے ہے ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے وقت مین پڑہو اوسواسطے کہ شدت گرمیکی ہوا سے دوزخ سے ہے اب اہل انصاف کو چاہیے کہ تجربہ کرکے دیکہین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جس وقت تک شدت گرمیکی موقوف ہوا وسکے بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث مذکور مستحب ہوگی اور تجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی ہی تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھ ابراد ہوجائیگا بنسبت زوال کے تو جواب اسکا یہ ہی کہ یہ قول صرف بلا تجربہ کہا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک مثل کے عند التجربہ کچھ ابراد محسوس نہین ہوتا اور ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور بعد از زوال قبل از یک مثل کچھ ابراد ہی ہوجاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین خیر از کیا الحواس محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہی انسے دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرو اور بلا تجربہ بنا ے کلام تخییلات محضہ پر مقبول نہین ہے اور یہ تو ہمنے نہین کہا ہے کہ ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہے کہ تم

تنبیہ الاشرار بجواب مالک الابرار — تعجیل الصلوۃ سے غرض ادل الاوقات واللہ اعلم انتہی

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مقتضے
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہین کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور بالفرض
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہوجاے تو ایسا نہین ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین ا
بہی اگر نماز ظہر بطور استحباب اسمین ادا کرین آ ورود جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ روایت نسائی او
ابو داؤد مین وارد ہے کہ گرمی مین باندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور سردی مین پانچ قدم سے سات قدم تک تہا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہوجاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام مین قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہون ہو
باطل بالضرورة اسلیئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم مین سے ہے اور اوسکی بلاد مین بیچ موسم گرمی کے
بعض مہینون مین سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینون مین زیادہ اس
کما ہو ظاہر علی واقفیہ پس تمام موسم گرمی مین یہ امر صحیح نہین ہوسکتا اور اگر سوا سایہ اصلی کے
مراد ہے جیسا کہ مقتضا ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی فی شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد فی
الشریعة تحدید الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوٰة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثة اقدام الی خمسة اقدام وفی الشتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام
اخرجہ ابو داؤد والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری
کی بلکہ خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تہی تو رسول اللہ صلعم نماز مین
تاخیر فرماتے اور جب سردی ہوتی تہی تو نماز مین تعجیل فرماتے تہے و لفظہا کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوٰة واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰة واذا اشتد
الحر ابرد بالصلوٰة انتہی اور وجہ تعارض کی یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی مین مثلاً تین یا چار
قدم پر نماز ظہر پڑہی اور موسم سردی مین پانچ یا چھہ قدم پر تو سردی مین تعجیل اور گرمی مین تاخیر
کہان ہوئی بلکہ امر بالعکس ہوگیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی مین سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

گرمی کے پس پانچ یا چہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی ہر مقدم ہوگی تو جواب یہ ہے کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہو یعنے آفتاب وقت پہونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سے جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہو لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فئے
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہو اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہو پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہو اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی میں اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ہن
اوھی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض کچھ نہین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اور حدیث نسائی کے ترجیح دیجائے
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سے بلا تعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ آخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کے حدیث مذکور مفید مدعای مؤلف نہین اور استدلال ساتھ اسکے
صحیح نہین علاوہ یہ کہ حدیث ابن مسعودؓ کے یہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تہا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سے یہ امر ثابت ہو کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تہی پس وقت اُس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کے
جو مفہوم قرار دیا جای حدیث ابن مسعودؓ کا منافی ہو اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہ معنی کہے جائین کہ کسی
زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیث ابراد
اسکے بعد وارد ہوئی اور اوس وقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم اس
اندازہ سے متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سے نقل کیا ہو ان غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان
وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین فالدلیل قاصر
عن المدعی انتہی یہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نے کہین اور سے
نقل کی اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہ عبارت ہی لکہتے آن یقال
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فیء الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر بل لا بد
فلا بد لہ من دلیل و غایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

نے العصر بحدیث الابراد وامامتہ فی الیوم الثانی عند صیرورتہ مثلین لعیدانہ وقتہ ولم تنسخ ہذا
فیستمر ما علم ثبوتہ من بقاء وقت الظہر الی ان یدخل ہذا الوقت المعلوم کونہ وقتا للعصر انتہی یعنی
جب حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہے مخالف ہوئی حدیث
امامت جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے میں ایک مثل پر شبہہ پڑگیا پس صورت
شک میں حکم انقضاء وقت ظہر کا نکیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا
ہمیں باقی رہی یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر سوائی زوال کے وقت ظہر منقضی
نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل چاہیئے اور
جواب اسکا یہ ہے کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے
بیچ اوس وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتھ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام
کے دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہے اس امر کے کہ یہ وقت عصر کا ہے اور منسوخ
نہیں ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل آجاوے حاصل
اسکا یہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سے یہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہے اور احادیث ابراد بالظہر سے یہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاوے سو باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جاوے حدیث امامت کو بیچ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک
مثل کے وقت عصر نہیں کہہ سکتے اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی
اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ وقت متیقن عصر کا ہے اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کے
ادا کیجاوے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہے ساتھ احادیث صحیحہ کے
پس لا محالہ ظہر سے لیکر تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلیئے کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہیں گیا اسکے جواب میں جو مؤلف معیار عربی بولا اور عبارت محل نقل کی جسکا
ترجمہ یہ ہے کہ یہ جیسے تو دیکھتا ہے حکایت ہی ایک حال کے نہیں دلالت کرتی اور ہوتی اوسکی کے
اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی میں نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہیں دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہے انتہی کچہ مفید مدعا مؤلف معیار نہیں اسلیئے کہ ابو الہمام نے فقط مثلین

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہو چکنے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کے وقت
عصر کو ساتھ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تہے باکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت وضح ہو کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر کہا جاوے تو پہر پیشتر اس سے ثبوت اول وقت عصر کا جیسے کیا جائیگا وہ حدیث
امامت جبرئیل یا حدیث سائل جس سے اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو اہنا
مین احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہو گئی یا بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور جو مجیب نے
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہے اوسکا یہ جواب دینا کہ کوئی قائل
بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہ بات خلاف ہی قول جو ہوکے جو
یہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمتہ جواب اسکا یہ ہو کہ یہ قدر ابن الہمام
نے نہین کیا پس ہکو اسکے دفع ہونے سے بالغرض کیا تعلق وہ قدر جو ابن الہمام نے اپنی ایراد کا
کیا تہا وہ تمام ہے کمام تفصیلا اور طالب دلیل کے لئو دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف دوم
وہ جو مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سے چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوے
اول یہ کہ دعوی حاصل ہونے ٹہنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ ورنہ اسکے منی وہ خس ہو کیونکہ ابن مسعود
کی روایت مین آیا ہو کہ آنحضرت گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سی نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات
قدم تک جو ایک مثل ہوتا ہی فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہو کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سی کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سی ٹہنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہے
حدیث ابردوا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہ ہو کہ یہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو یہان افترا اور تحریف کی ہے اوسکو سنو کہ عبارت
منقولہ مؤلف کی جو منسوب کی ہو طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہ ہو وتحقیقہ انہ روی النسائی بسندہ
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ
اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام ہو
اقل من المثل فقد علم ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل
انتہی آہین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سے سات قدم

تک نماز پڑہتے تھے البتہ یہ امر موسم سردی مین تہا شاید مؤلف کو تفرقہ درمیان صیف و شتا کے نہین ہے اور ثانیاً یہ کہ معنی حدیث مذکور یہ کہنا کہ پانچ قدم سے نماز ظہر شروع کرتے اور سات قدم پر فارغ ہو جاتے تہے صحیح نہین بلکہ یہ معنی ہین کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے تھے یعنی بعض ایام مین پانچ قدم پر اور بعض ایام مین چہہ پر اور بعض ایام مین سات پر شروع فرماتے تھے اور حسد فارغ ہونے کی حدیث مین صرح نہین ہے حد فراغ مؤلف نے اپنے گہر سے بڑہائی ہے اسیطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم و زیادہ ہوتا تہا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام مختلفہ پر شروع فرماتے تہے قال فی المرقاۃ بعصعود اما الظل فی اشتاء فانہم یذکرون انہ فی تشرین الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام و شئے وفی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام و شئے وقول ابن مسعود منزل علی ہذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنی موسم شتا مین جو تشرین ماہ فارسی ہے آتے مین سایہ اصلی پانچ قدم یا کچہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر مین صحیح ہوگا اور کانون کہ وہ بہی ایک شہر فارسی شمسی ہے سایہ اصلی سات یا کچہ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کے اگر کہا جاے کہ سات قدم نماز سے فارغ ہو جاتے تہے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہون وہو باطل ظاہر اور ثالثاً یہ کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کے شروع نماز موسم سردی مین سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ بعد ایک مثل کے ہوگا اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے نہ وقت عصر پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہو گیا اور رابعاً یہ کہ جب گرمی مین رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فیئ زوال کے نماز ظہر شروع فرمائی تو اسمین ابراد کہان ہوا یہ تو معجز د زوال شروع نماز ہوا پس احادیث ابراد قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا دبے بعد کلام فیما لب بحر العلوم اور دوسرا جواب مؤلف معیار کا یہ کہ شدت گرمی کی تو قت زوال ہی سے ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے وری کچہ ٹہنڈک ہو جاتی ہے پس کافی ہے مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہے کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیکہو کہ یہ بات مخالف ہے مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہے اور علی التسلیم کچہ ابراد غیر محسوس

واسطے اتمام اعوام مؤمنین کے جو داخل ہین بیچ مامورین امر اَبْرِدُوْا کا فی نہین کما مراد ہو یہ جو کہا ہو کہ اگر شدت گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس سے نماز ظہر پڑہو اسواسطے کہ ابراد اسمین ہی اسکا جواب بھی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ مہمل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہو کہ معنی اَبْرِدُوْا بالظہر کے یہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمیکی ایک مثل پر ہوتی ہے بنسبت زوال کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہ ہے کہ جو لوگ معنی اَبْرِدُوْا بالظہر کے یہ کہتے ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ اَبْرِدُوْا کو ماخوذ کہتے ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار کے اور یہ تاویل بعید ہو اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّۃَ الحَرِّ مِن فَیحِ جَہَنَّم کے قال العلامۃ الزرقانی فی شرح المؤطا وذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا وقالوا معنے اَبْرِدُوْا صَلُّوا فی اول الوقت اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم انتہی پس جب اَبْرِدُوْا کو ماخوذ کہا برد نہار یعنے اول النہار سے تو مراعات بردکی بمعنے برودت اور ٹہنڈک کے کیونکر باقی رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضاء امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہیئے اُس وقت مین گرمی ہو یا سردی پس محل تراشیدہ مؤلف محل نہ بنا واسطے کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور مشروط ساتہہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخرین زمانہ رسول اللہ صلعم سے ہین نہین ہوتا کما لا یخفی علی المتفطن و لا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مؤلف کا یہ ہی کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹہنڈک ہوتی ہی لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دیدیا کہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس کیا انتہی اسکا جواب بہت سہل ہی کہ مقصود ہمارا یہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اور موافق حدیث شریف کے نماز اُس وقت مستحب ہے تو معلوم ہو کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس تقابل وقت ظہر مین سب بلاد برابر ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہی کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور سردی بلاد کو کچھ دخل نہین اور یہ ہمنے حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سے ایک مثل تک گرمی شدید ہو تو وہان بہی نماز ظہر تاخیر پڑہو اگر ہم یہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا و الا فلا اور جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہو ابراد ابن الہمام سے اسکا تفصیل ہو چکا لیکن یہ جو کہا ہی کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہو اور لمبی قراءۃ اور رکوع و سجود سے بیس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

پہر جب فراغت ہوجائیگی پہر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے اسکا جواب یہ ہے کہ دلیل بقاء
وقت ظہر کے الی المثلین یوم ثانی مین پڑہنا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر اور منسوخ ہونا وقت
عصر کا بعد ایک مثل کے جسمین پہلے روز اول نماز عصر ادا فرمائی تہی ساتہہ احادیث ابراد بالظہر کے
ہے کما مر فتذکر اب ذکی منصف پر واضح ہوگیا کہ کوئی رد معقول مؤلف معیار پاس باقی نرہا
جو سرمایہ طعن وتشنیع ائمہ دین ہو اور یہ جو کہا ہے کہ امام ابی حنیفہ رح نے بیچ وقت ظہر کے طرف
مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہی پس اتباع اونکی بلا وجہ اونکی طرف سے دلیلین قائم کرتے ہین
اسکا جواب یہ ہے کہ رجوع امام کا طرف مذہب صاحبین کے صحیح نہین اگرچہ بعض کتب مین مذکور
ہے چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان مین آتی ہی اور قطع نظر از ین اگر رجوع کو مسلم رکہین تو ہمکو
کیا مضرت سلیئی کہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بناے مذہب مثلین ہے منظور ہی جب ادلہ
پایہ ثبوت کو پہنچ چکے اور واضح ہوا کہ یہ مذہب من حیث الادلہ والماخذ قوی اور راجح ہے
تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام من غیر ہے اگر صحیح ہو تو ہمین مضر نہین پہر رجوع امام کا اس
مذہب سے صحیح نہین اسلیئے کہ ملا ابن نجیم فی بحر الرائق مین کہا ہی کہ بدائع مین لکہا ہے کہ مذہب امام
ابی حنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل مین یعنی کتب ظاہر الروایہ مین اور یہی صحیح ہے اور نہایہ مین لکہا ہی
کہ ظاہر الروایہ ابی حنیفہ سے یہی ہی اور غایۃ البیان مین لکہا ہے کہ اسکو امام حنیفہ نے اختیار
کیا ہی اور محیط مین لکہا ہے کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہے اور یہی ینابیع مین ہے اور تصحیح قدوری
مین علامہ قاسم نے لکہا ہی کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تہا اور نسفی نے بہی اسکو اختیار کیا ہی
اور صدر الشریعۃ نے بہی اسکو اختیار کیا ہی اور ترجیح دلیل اسکی بیان کی ہی اور غیاثیہ مین لکہا ہے
کہ مختار یہی ہی اور شرح مجمع لکہا ہی کہ مذہب امام یہی ہی اور سب اصحاب متون اور شروح نے اسکو اختیار کیا ہے
پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہ سب اکابر فقہا اسکو مذہب مختار امام کیون کہتے اور خود بہی
اختیار کیون کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ سوی فیئ الزوال
ای وقت الظہر اما اولہ فمجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ الاول رواہا محمد
عنہ فی الکتاب الثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیئ مثلہ سوی الفیئ وہو قولہما
والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح وفی النہایۃ

انتہی ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ وفی غایۃ البیان بہا اخذ ابو حنیفۃ وہو المشہور عنہ وفی المحیط وہو الصحیح قول ابی حنیفۃ وفی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ وفی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعول علیہ النسفی ووافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ وفی الغیاثیۃ وہو المختار وفی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب ابی حنیفۃ انتہی پس یہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ العمل الیوم بقول الصاحبین ہے اور بعض نے مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کہ امام نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہیں آور یہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع و غایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہ تھا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہوجاتا ہے خطاء عظیم ہے بدائع وغیرہ مین ہرگز یہ نہین لکہا نقاد ین کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیۃ واختارہ الامام المحبوبی وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی وبقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی قال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الفقہ ورجب قوت دلیل امام ابی حنیفہؒ کی اور عدم رجوع اونکا قول مثلین سے مفصل اظہار مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہے قال العلامۃ الشامی بان الادلۃ تکافات ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما ہہنا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ یا نچوان جمع کرنا دو نمازونکا بیچ ایکوقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو انتہی اقول دامحمد لف معیار یہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اوسکی کیطرف التفات اچہی طرح نہین کرتا اور زبان طعن و تشنیع بیمحل دراز کرتا ہے یہ امر اہل علم و دیانت کے مناسب حال نہین آب محل غور و انصاف ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہے کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جائز نہین ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رض اور یہی ہے قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی و ابن سیرین اور مکحول او رجابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کا کما نقل فی شرح المنیہ اور وہ جو بعض احادیث مین جمع بین الصلوتین وارد ہے مراد اوس سے جمع صوری ہے یعنی پہلی نماز مین تاخیر کی یہان تک کہ جب وقت بقدر ادائے نماز باقی رہا تو پہلی نماز ادا کی اور ساتھ اتمام نماز کے وقت بہی اوس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس دوسری نماز اول وقت مین متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے دو نمازون کو ایک وقت مین جمع کیا اور حقیقت مین ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت مین ادا ہوی اور وجہ حمل کرنے احادیث جمع کے اوپر اوس محمل کے یہہ ہے کہ روایت ہے عبد اللہ بن مسعود رضی سے کہ فرمایا اونہون نے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنے وقت مخصوص کی پڑہی ہی نہین مگر دو نماز مزدلفہ مین یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سے پیشتر پڑہی روایت کیا اس حدیث کو مسلم اور بخاری اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن زید سے روایت کیا طحاوی نے کہ ہم عبد اللہ بن مسعود رضی کے ہمراہ حج مین تہا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تہے اور عصر مین تعجیل کرتے تھے۔ اور مغرب مین تاخیر اور عشا مین تعجیل فرماتے تہے۔ یعنی اس طور پر جمع بین الصلوتین کرتے تہے۔ اور روایت ہی انس بن مالک رضی سے کہ جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نماز دینی ارادہ فرماتے تو تاخیر کرتے تہی نماز ظہر کو یہان تک کہ داخل ہوجاے اول وقت عصر پہر ان دونون کو جمع کرتی تہی یعنی نماز ظہر اتنی تاخیر سے پڑہتی تہے کہ منتہا اوس کا اول وقت عصر ہوتا تھا۔ اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی ادلہ موجبہ حمل جمع صلوتین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار مین آتی ہین۔ پہر یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے۔ روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سے یقول۔ خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة الی البطحاء فتوضأ فصلّی لنا الظهر والعصر الخ اور روایت بخاری اسطرح ہے۔ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالهاجرة فصلّی بالبطحاء الظهر رکعتین والعصر رکعتین انتہی اور ان دونون حدیثون سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہے صحیح نہین اسلئے کہ معنی حدیثون کے یہہ ہین کہ رسول اللہ صلعم وقت هاجرہ مین طرف بطحا کی جا نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر و عصر کی

کہ باجرہ ظرف پڑا ہی خروج کا اور وضو کا اور صلوۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوۃ سب ترتیب واقع ہوئے ہین اور وجود مین ترتیب ہین اسلئے کہ فا داخلہ اوپر لفظ فتوضا اور فصلے کے واسطے ترتیب کی ہے بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب فی الذکر پس فا کو سمجھیہ اگر ترتب فی الوجود کے لئے کہتی ہو تو غیر مسلم ہے اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطے قرار دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئے کہ عدم ترتب فی الوجود ساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت منافات نہین رکہتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلوتین مرتب کور ہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی وقال الشارح الرضی وقد یفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا ان مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی اُدْخُلُوْا اَبْوَابَ جَهَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا فَبِئْسَ مَثْوَی الْمُتَكَبِّرِیْنَ انتہی ثانیا یہ کہ ہمنے تسلیم کیا اسجگہہ فا واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہے لیکن معنی ترتیب بلا مہلت کے یہ ہین کہ مدخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت بایں معنی کہ جسقدر قرب معطوف کا معطوف علیہ سے ممکن ہے اوسقدر سے متاخر نہو جیسے کہ تزوج فولد لہ اگرچہ فاصلہ قریب ایک سال کا ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سے ممکن نہین پس یہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہے کما قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت وہو ای التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج فولد لہ فیصح التعقیب وان کان المدۃ بینہما قریبا من السنۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے بایں طور ممکن نہین کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑھ لین اگر یہی تو لازم ہے کہ بعد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر پڑھین پس تعقیب مع الوصل جو اسجگہہ ممکن تہے مسلم ہوئی اور پڑھنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہ کہ کلمہ فالعصر کا ممکن ہے کہ معطوف ہو اوپر فصلی کے یعنی اوپر فا تعقیبیہ کے نیچے فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے لنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلی ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فا عاطفہ نہین ہے واو ہے اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین پس ممکن ہے کہ بعد وضو کے نماز ظہر بلا مہلت پڑہی اور اوسکے بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

تنلیباً دونو نمازونکو بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ پس مقتضا فا کے معنی یہ ہوئی کہ رسول اللہ صلعم نکلے بیچ ہاجرہ کے اور وضو کیا بیچ ہاجرہ کے اور نماز ظہر اور عصر پڑہی بیچ ہاجرہ کے انتہی ما مریہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ فا واسطے تعقیب بلا مہلت کے ہی مقتضا اوسکا یہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایک دوسرے کے بلا مہلت ہون امر نہین کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہون سکتی کہ ممکن ہی کہ خروج ہاجرہ مین ہو اور بعد اوسکے ہاجرہ تمام ہو جاوے اور متصل اوسکی نماز ظہر ہاجرہ مین اور عصر بعد اوسکی ادا کی جاوی تہر ہمنے تسلیم کیا اسبات کو کہ یہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہوے لیکن با اینہمہ پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین لازم نہین آتا اسلئے کہ ہاجرہ کہتی ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس والہاجرۃ نصف النہار عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہو سکتا ہی کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت ظہر باقی رہے طرف بطحا کی نکلے ہون اور متصل اوسکے وضو کر کے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر اپنے وقت مین ادا فرمائی ہو اب مقتضای فا جو تعقیب مع الوصل تہا بہی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین ثابت نہوا اور یہ کہنا کہ اس محل مین احتمال پڑہنی نماز عصر کا اپنے وقتمین اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا ہاجرہ مین خلاف ظاہر ہی باطل ہوا اسلئے کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہین اور ثانیاً علی التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنے وقت مین ادا ہوئی یہہ خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر ہمنے اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہی کہ کہا جاوی کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی ادلہ قطعیہ کے جسکا ذکر آجائیگا مقتضای فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہ کہ روایت اس حدیث کی بالمعنی ہی جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سی اور روایت حدیث بالمعنی مین استدلال ساتہہ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما یجیئی من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اسکا آئیگا انتہی وہی صرف ہی جسجگہہ مؤلف اس سی تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کہل جائیگا اور وہ جو حدیث ابوداود کی نقل کی ہی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کے جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو مؤخر کر کے عصر کے ساتہہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتی تہی ظہر تک اور دونو کو اکہٹا پڑہتے تہے الخ اور اسمین روایت کی مدالت بیان کی ہی مفید اوسکو نہین سلئے کہ ایک

جماعۂ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفا نے اس حدیث کو قتیبہ
کے نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کے فرماتی ہین کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث
ثابت نہین اور اسی سبب سے اپنی سنن مین بعض روایات اس حدیث کی اشارہ طرف تفرد قتیبہ کے کر دیا ہے
اور تفرد قتیبہ کا اس محل مین موجب شذوذ اس حدیث کا لما ستنبیہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ
قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داؤد والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ
تبوک اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا و
اذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ عن
اللیث بل ذکر البخاری ان بعض الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داؤد
لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ۔ اور یہی حاکم نے علوم حدیث مین لکہا ہے کہ یہ حدیث
شاذ ہے اسنادا ومتنا اور محدثین نے جو اس کو اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمین غور کیا تو اس حدیث
کو موضوع پایا اور کہا محمد اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھ یہہ حدیث
لیث سے سنی اور خالد مدائنی شیوخ کی اور حدیثین داخل کر دیا کرتا تھا۔ اور لباب مین
نقل کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تہے کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین۔ قال العلامۃ
ابراہیم الحلبی فی شرح المنیۃ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صریح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید
عن اللیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل بن عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلاۃ
والسلام کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع
العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال بیہقی ہذا حدیث محفوظ صحیح
ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم الحدیث ہذا شاذ الاسناد
والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا الحدیث موضوع
وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من کتبت
عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المدائنی قال البخاری

كان خالد يدخل الاحاديث على الشيوخ وقال الحاكم تفرد يزيد بن ابى حبيب عن ابى الطفيل روايته ولا وجدنا
لهذا المتن بهذا السياق عن احد من اصحاب ابى الطفيل ولا عند احد ممن روى عن معاذ بن جبل
وقال المتروك الحديث انتهى وعن ابى داود قال ليس فى تقديم الوقت حديث قائم ذكر عنه فى اللباب
انتهى اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ درمختار مین
فرماتے ہین کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد مین قائل
کرتا ہے اور خود صحیحین مین موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے قسم کہائی اسبات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی نماز مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہین فرمائین ولفظه واما حديث ابى الطفيل الدال
على التقديم فقال الترمذى انه غريب قال الحاكم انه موضوع وقال ابو داؤد ليس فى تقديم الوقت
حديث قائم وقد انكرت عائشة على من يقول بالجمع فى وقت واحد وفى الصحيحين عن ابن مسعود رضه
والذى لا اله غيره ما صلى رسول الله صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة
وبين المغرب والعشاء بمزدلفة ويكفى فى ذلك النصوص الواردة بتعيين الاوقات من الآيات والاخبار
وتمام ذلك فى المطولات كالزيلعى وشرح المنية وقال سلطان العارفين سيدى محى الدين نفعنا الله به
والذى اذهب اليه انه لا يجوز الجمع فى غير عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبتت بلا خلاف
ولا يجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غير محتمل اذ لا ينبغى ان يخرج عن امر ثابت بامر محتمل هذا لا يقول
من شم رائحة العلم وكل حديث ورد فى ذلك فمحتمل انه يتكلم فيه مع احتمال انه صحيح لكنه ليس بنص كذا
نقل سيدى عبد الوهاب فى كتابه الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر انتهى وهكذا قال ابن الهمام
پس یہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے موجب
شذوذ حدیث کا نہین ساقط ہے اسلئے کہ اگر یہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سردار الناقدین اسکو ضعیف کہتا اور حاکم موضوع کہتا اور باآنکہ ابو داؤد نے اس حدیث کو
اپنی سنن مین روایت کیا اور خود یہ کہکر کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین اسکا ضعف
کہولدیا اور یہ کہنا کہ ابو داؤد نے یہ نہین کہا قابل التفات کے نہین اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی
اور ابن الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب محلی جسکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہین ان سب اکابر کو کاذب ٹہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہو اور اگر

۷۷۳

یہ امر جائز ہو تو جسقدر اقوال اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اوٹھ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
کے شاگرد اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی امام شافعی سے بلکہ ہزارون رواۃ ثقات اور عدول اور
ضابطین جو احادیث موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہ کہکر کہ یہ بات امام
ابی حنیفہ اور امام شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین
لکھی ہی احتمال کذب جاری کیا جاوے اور اسکو قابل قبول ٹھہرا کر دین تو اختراع کردن لا یجترء علیہ عاقل
اور وہ جو شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ثقہ روایت
احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوی اور راوون کے شاذ نہین یا صحیح ہی
یا حسن کلام صحیح ہی لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل ہین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت
ائمہ جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کے کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر وشرحہ للعلامۃ العلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث
فالحدیث المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ
ظاہرا وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا و
حفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل
من اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد یقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ
علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام
ولو قلت لمن این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت تنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی یا اوسکی مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کر سکتے اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کر سکتے ہین
لیکن باینہمہ جب بخاری اور ابوداؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا اسکے ضعف اور
عدم صحت کے لئے کافی ہی بہرحال کہتے ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور یہان پر
ہی ابو الزبیر مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الخ پس یزید بن ابی حبیب اس روایت مین مخالف
ہین ابو الزبیر کے جو وہ نسبت یزید کے احفظ و اثبت ہین قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر
ہو محمد بن مسلم بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرا و ابن عمرو ابن العاص
و ابن الزبیر و ابا الطفیل رضی اللہ عنہم و اتفقوا علی توثیقہ قال العلی بن عطاء حدثنی ابو الزبیر و کان
من اکمل الناس عقلا و احفظہم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث و قال یحیی بن معین ابو
الزبیر ثقۃ و ہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر
اعلم بالحدیث منہ و قال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث و کفی بہ صدقا ان یحدث عنہ
مالک فان مالکا لا یحدث الا عن ثقۃ قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابی الزبیر الا کتبوا عنہ
و روی لہ مسلم فی صحیحہ محتجا بہ و روی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی انفرادہ ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
لقد اتفقوا فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب جنکے حق مین
صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر کی کی جنکی شان مین یعلی
بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افضل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت اور
اعلم کے فرمائی ہین قطعا شاذ ہوگی ورنہ مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین سے ہی اسلیئے
کہ اونکی مدح مین لفظ ثقۃ فقیہ کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کے یہ اصطلاح ہی کہ صفۃ مکررہ لفظا
یا معنی اور صیغہ افضل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہی انتہی کلام غیر محصل ہے
اسلیئے کہ لفظ ثقۃ فقیہ کا جو اونکی مدح مین مذکور ہی آیا ہین تکرار صفت کہان ہی معنی ثقۃ کے مامون اور
موثوق بہ ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی
علی من لہ ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہ بہی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہی لیکن یہ
حدیث معارض ہے ساتہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہی مسلم اور بخاری نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب
جمع اور نسخ وغیرہ نہو سکی تو روایت شیخین کی مرجح ہوتی ہی اور غیر شیخین سے کما مر بالکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسرے ترجیح کی ساتہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام نے
فتح القدیر و لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر وقتہا

المعتاد فعلهما فيه منه عليه السلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وعلى تقدير التنزل فى ثبوت المعارض ترجح

ابن مسعود بزيادة فقه الراوى وبانه احوط انتهى آور وه جو مولف معيار نے کہا کہ زيلعی ائمه

جرح وتعديل سے نہين ہے جواب اسکا اول التسليم يہ ہے کہ زيلعی سے يہ نہين نقل کيا گيا کہ انہون نے

اپنی طرف سے جرح کيا البتہ يہ نقل کيا گيا کہ زيلعی نے ابو داؤد وغيرہ من ائمة الجرح والتعديل

سے جرح نقل کيا ہے کما قال مارواه الشافعی رضی الله عنه من حديث ابی الطفيل قال

الترمذی فيه هو حديث غريب وقال ابو داؤد وليس فی تقديم الوقت حديث قائم وقال الحاکم

حديث ابی الطفيل موضوع انتهى اور يہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حديث ابی جحيفه جو بخاری اور

مسلم سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقديم ثابت ہوتی ہی نقل کی ہے اور يہ روايت قتيبه جسکا

صحيح ہونا ثابت کيا گيا ہی روايت کی ہی اور جرح اوسپر نہين کيا اور سوا انفرد قتيبه کے کچھ زبان

نہين لايا پھر کسطرح تسليم کيا جاے کہ يہ قول ہی کہا ہو انتهى تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتے ہين کہ

حال حديث ابی جحيفه کا جسکو مولف نے تحت جمع تقديم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقيقی پر ہرگز

دلالت نہين پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روايت کيا تو کچھ ہمکو مضر نہين سلئے کہ وہ جمع تقديم پر دلالت

ہی نہين کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا الباب مين نقل کيا ہے اور زرقانی اور شيخ سلام الله نے شرح

موطا مين اور عينی نے شرح بخاری مين نقل کيا ہے اور ہونا اس قول کا بيچ کسی کتاب ابی داؤد کی اسلئے

صحت کو نہ ضروری ہے اور نہ بتانا اسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرين سے ہمکو کافی ہے کما

اور ہمنے تو تسليم صحت حديث کر کے بھی جواب ديا کہ حديث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجيح ہوگی پس منصف

منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مولف معيار کی کوئی حجت قابل قبول و اصغا نہين آب دلائل جمع تاخير کا

حال سنو پہلی حديث جو عبد الله بن عمر رض کی بروايات مختلفه نقل کی ہے اوسمين سے اول روايت مسلم

کی ہے اور مضمون اسکا يہ ہے کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بيچ سفر کے تو جمع کرتے تھے مغرب

اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روايت کے بعبارات مختلفه ترمذی

اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کيا ہے جواب اسکا اول يہ ہے کہ يہ حديث اور

امثال اسکی جيسے حديث انس رض معارض ہين حديث عبد الله بن مسعود رض کی جو نزديک

صحيحين ہين جسکا مضمون يہ ہے کہ مين نے کبھی رسول الله صلعم کو کوئی نماز غير وقت معتاد نماز مين

پڑھتے نہین دیکھا مگر مزدلفہ مین اور یہی معارض ہین حدیث مرویہ مسلم سے جسکا مفاد یہ ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہین ہی نوم مین تقصیر تقصیر تو یہ ہی کہ جاگتے مین کسی نماز مین تاخیر کیجاوے
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہوجاوے اور جب احادیث جمع صلوتین مے وقت واحد
بالتاخیر اور یہ دونو حدیثین بظاہر متعارض ہوئین اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بھی
دونوں مین بلا تعسف نہوسکا تو اب بالضرور وجوہ ترجیح تلاش کیجائینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے
حدیثین مذکورین کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجائیگی اسلیئے کہ حدیثین مذکورین محرم مین جمع بتاخیر
کی بلکہ ایک مبیح ہیں جمع تقدیم بھی ہی اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہی بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن
او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الا فلا والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر
علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیا یہ ہی کہ شفق دو قسم ہی ایک سرخ
اور ایک سپید اور محقق عند الحنفیہ یہ ہی کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہی پس وہ
جو حدیث ابن عمر رض مین مذکور ہی کہ انہون نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب وعشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکے بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہی پس آخر
وقت مغرب مین نماز مغرب اور اول وقت عشا مین نماز عشا پڑھی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہین کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا جمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان
یصلی الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء کذلک خلافا للشافعی بل بان یؤخر الاول
الی آخر وقتہا وہذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من
الغد قبل وقتہا یعنی غلس بہا فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط
فی الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری فیعارض ما فیہما من حدیث انس
رضی اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

للمغرب حتی یجمع بینہما وبین العشاء حین یغیب الشفق وفی لفظ لہما عن ابن عمر کان اذا عجل
السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق وترجم حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
بزیادۃ فقہ الراوی وبانہ احوط فیقدم عند التعارض ویحمل الشفق المذکور علی الحمرۃ فانہ مشترک بینہ وبین
البیاض الذی طرائہ علی ما قدمناہ فیکون مبین ما قلناہ من انہ نزل فی اخر الوقت ثم صلی الوقتیہ فیہ ثم
یستقبل الثانیۃ فی اول وقتہا انتہی آور ثانیا یہ کہ حدیث ابن عمر رض مروی ہی بالمعنے کما ہو ظاہر من تتبع الفاظ
روایۃ مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنے مین استدلال ساتھہ فا اور تمام اور خصوصیات
الفاظ جس مین واقع کا باہم اختلاف ہی صحیح نہیں ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلاتین ہی
اس حدیث سی ثابت ہی مگر استدلال ساتھہ قیود اور ظروف وغیرہ کی یہان پر معتبر نہیں اسلئے کہ بخاری
کی روایت مین ذکر غیبوبت شفق نہیں ہی قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی حجۃ اللہ البالغۃ وتختلف
صیغ الحدیث لاختلاف الطرق وذلک من جہۃ نقل الحدیث بالمعنے فان جاء حدیث ولم یختلف
الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلے اللہ علیہ وسلم ظاہرا وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو
والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وہم متقاربون فی الفقہ
والحفظ والکثرۃ سقط الظہور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاؤا بہ جمیعا وجمہور الرواۃ
کانوا یعنون برؤس المعانی لا بحواشیہا وان اختلف مراتبہم اخذ بقول الثقۃ والاکثر والاعرف بالقصۃ و
ان شعر قول الفقیہ بزیادۃ الضبط مثل قولہ قالت رخب ما قالت تام وقالت انا ضل علی جلدہ والماء
وما قالت فتسل اخذ بہ وان اختلفوا اختلافا فاحشا وہم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات
المختلف فیہا انتہی علاوہ یہ کہ اسجگہ روایت بخاری کو جس مین لفظ بعد غیبوبۃ الشفق کا نہین ہے
ترجیح ہوگی اور پر روایت ترمذی ومسلم کے پہر استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور جو مؤلف نے کہا ہی کہ ادنے
عاقل بہی جانتا ہی کہ اگر بعد مغرب کے دو تین کوس مسافت چلین تو شفق غائب ہوجاتی ہی اور وقت عشا
داخل ہوجاتا ہی انتہی بیفائدہ ہی اسلئے کہ اولا تو حدیث مذکور مین دو تین کوس کو نہین پس اگر دو تین
کوس پر شفق بالفرض غائب بہی ہو تو حدیث کو اوس سے کیا علاقہ البتہ حدیث مین دو یا تین میل کو ذکر
ہے اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سے کم مین قطع کر سکتا ہی
کما لا یخفی علی اہل التجربۃ اور غروب سے غیبوبت شفق ابیض تک زیادہ ایک ساعت سے وقت ہوتا ہے

پس نماز مغرب اپنے آخر وقت مین بخوبی ادا ہو سکتی ہے اور وہ جو حدیث انس کی مین صحیح مسلم سے
نقل کیا ہے کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتے یدخل اوّل وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اوسکا کلام سابق سے اتم ہے
عاقل پر مخفی نہین لیکن چونکہ اسمین مؤلف نے مسائل نحو کو دخل دیا ہے لہذا فی الجملہ تعرض اوس سے
کیا جاتا ہے پس سنو کہ بلاشبہہ حتے واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا
اوسیکے انتہا کیواسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھہ قائم اور جس مفعول خاص پر
واقع ہے اونہی خصوصیات کے ساتھہ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سے اوس
فعل کو مجرد کرکے حتے کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس مین جو مذکور
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تھے
حتے غایت ہے فعل تاخیر ظہر کے عصر تک اور تاخیر ظہر کے عصر تک دو صورتون سے متصور ایک تو یہ کہ وقت
عصر تک نماز نہ پڑہی جای اور بعد دخول وقت عصر کے پڑہی جاے دوسرے یہ کہ نماز ظہر کی ایسی تاخیر کیجائے کہ
منتہا اوس تاخیر کا جو واقع تھی نماز ظہر پر ابتداے وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتداے وقت عصر پر تمام
ہو جاے اور معنی انتہائے مدت کی اسجگہہ باینطور ہوئی کہ جبتک نماز ظہر پڑہی نتہی تو اوسکی ادا مین تاخیر تھی
اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتدای وقت
عصر اوسکا منتہا ہو گیا اور ان دونون صورتون مین استعمال الی وارد ہے پہلے معنی کی تو حاجت بیان
کی نہین اور دوسرے معنے کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم
نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر مشقت
نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سے فقہا یہ حکم کرتے ہین کہ نماز عشا
ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکے نصف شب تک مباح ہے پس اگر معنی تاخیر کے الے
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضا حدیث یہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کے مستحب ہو
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علے النصف کرہ اما الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ رضہ قال قال رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح تاخیرہا الی مابعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصرا اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہی اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد اس سی یہ ہے
کہ مفاد الی کا یہان یہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہ کہ نماز ظہر وقت عصر مین پڑہے
ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ عند فراغہ منہا دخل وقت العصر
کما سیاتی من ابی الشعثاء انتہی پس واضح ہوا کہ تاخیر شے الی شے کے یہی معنی ہوتے ہین کہ شی
اول ابتدای شے ثانی پر تمام ہوگئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک ہوئے اور استعمال حتی کا
دونو طور پر ہوا تو حتی بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول کے فقط
صحیح نہین اور مولف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہ جو کہا ہے کہ اس حدیث مین
حتی واسطے انتہای آخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطی انتہای آخر کے ہے
مگر وہ آخر جسکا مفعول ظہر ٹہرا ہے پس وہ آخر اپنے مفعول کے ساتھ اول وقت عصر پر تمام
ہوجائیگا اور یہ میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل و مفعول اسکی کے
نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مولف کا حتی کو بیچ استعمال اول کے
صرف ہی یا تعمیم الی اور حتی کے دونو استعمالونمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف مین جو سند مین
ذکر کی ہی اس سے فقط یہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطے انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی البتہ
یہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکہو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کے
متصل ہوجائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہوچکیگا پہر یہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو شاید
اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو تم جمع بینہما کے
کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکی یہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی بایں طور کہ
منتہا نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھ ظہر کے
صورتا جمع ہوگئی اعنی جمع بین شیئین جبتک دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت مین پڑہی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر مین صادق
ہوا ثم یجمع بینہما سا تہ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر مین اور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہے
کان النبی صلے اللہ وسلم اذا عجل السیر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر
المغرب حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق انتہی جواب اسکا واضح ہے جواب حدیث
سابق سے اور یہ جو کہا ہے کہ جمع کرنا فقط باعتبار ادای نماز عشا کے غیبوبت شفق مین نہین ہو سکتا اسلئے
کہ جمع کرنا مستلزم ہے تعدد اشیا کو انتہی اسکا جواب بہی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہین مسلم
ہے اور اسجگہ تعدد متحقق ہے اسلئے کہ جب نماز مغرب آخر وقت مین قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو اہی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہین آیا اور جب نماز عشا
اول وقت مین پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور زیر بیان مذکور ہی کہا گیا
جواب اس حدیث مرویہ شیخین کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما الخ اس محل مین صاحب تنویر الحق نے ضمیر منہا کی راجع کی ہے طرف وقت ظہر اور عصر کے
یعنی حدیث مرویہ بخاری مین جسکا یہ مضمون ہے کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز مین تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اوتر کر جمع کرتے درمیان ان دونوں کے الخ محتمل
ہے کہ ضمیر منہا کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہے کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور
حدیث مذکور انس مین بہی یہی احتمال ہے اور جمع بین الوقتین کے معنی یہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتہ وقت
ادای نماز عصر کے جمع کر دیا باینطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر مین اور نماز عصر اول وقت عصر مین پڑہے
اور مآل اسکا اور رجوع ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہے کما مر بیانہ اسکے جواب مین مؤلف
معیار نے کہا کہ اس حدیث بخاری مین دونو وقت پہلے مذکور نہین ہین فقط وقت عصر مذکور ہے پس جو چیز
مذکور نہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صریح موجود ہے
انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ لفظ اخر الظہر سے وقت ظہر معنی سمجہا جاتا ہے اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہے
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین ہے عرف شناسان
قواعد نحو پر یہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غائب وہ ہے جو موضوع ہو واسطے اوس غائب کی جو پہلے
مذکور ہو لفظاً یا معنیً یا حکماً قال الشارح الرضی وقسم ایضا التقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

لفظا متضمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالی اعدلوا ہو اقرب للتقوی ای العدل
لان الفعل یدل علی المصدر والزمان الثانی ان یدل سیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقوله
تعالی ولابویه لکل واحد منہما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث لزم من ذلک
السیاق ان یکون ثمه مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتہی پہر مولف تنویر نے موافق طیبی اور
وغیرہما کی یہ بہی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری او مسلم سی اسکی اسناد میں ابن شہاب زہری ہین اور
عادت اونکی یہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم میں اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تہے کہ تمیز نہیں ہوتا تہا
حدیث سے اور استدلال ساتہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث السے شخص کے صحیح نہیں بجہت احتمال ادراج فی
المتن کی تفصیل اسکی یہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینا راوی کو اپنی طرف سے ایسا
لفظ کہ وہ حدیث میں سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہ توہم کرین کہ یہ لفظ
بہی متن حدیث میں داخل ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحه واما مدرج المتن فہو ان یقع فی المتن کلام لیس
ای یذکر الراوی صحابیا او غیرہ فیرویه من بعدہ متصلا بالحدیث من غیر فصل تمیزہ عنه بان یعزوہ لقائله
صریحا او کنایۃ فیتوہم من لا یعرف حقیقۃ الحال انه من الحدیث فتارۃ یکون فی اوله وتارۃ فی آخرہ وہو
الاکثر لانه یقع بعطف جملۃ علی جملۃ انتہی پہر علامہ محب الدین العلوی نے مثال درمیان ادراج کے جو وسط
حدیث میں ہوتا ہی ذکر کی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ دار قطنی نے بروایۃ بسرۃ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی ہین
کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہے جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنے کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغل کو
تو وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث میں انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اس حدیث کے
اپنی طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ میں کہا ہی کہ مدرج المتن یہ ہے
کہ متن حدیث میں وہ کلام واقع ہو جو حدیث میں سے نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ
کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط میں ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہیں ہی افراد
ادراج سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی وہ ادراج
جو اخیر میں ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بہی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ
جزء کا باسم الکل کردیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر میں ہوتا ہی وہ واقع ہوتا
ساتہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسه استقلال بہی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی میں اپنے محتاج

تعلق کا ساتھ کلام سابق کے نہین اور وجہ اکثریت اسکی یہی ہی کہ جب یہ قسم ساتھ عطف جملہ
کی اور جملہ کے ہوتی ہی اور جملہ فی نفسہا افادہ معنی جملے مین محتاج کلام سابق کا نہین ہوتا تو فی الجملہ
اس جملہ مدرج کو تمیز کلام سابق سے ہوگیا اور حدیث مین التباس کمتر واقع ہوگا پس یہ قسم کلام مدرجات
مین بحیثیت ظہور ادراج اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوگی بخلاف اس ادراج کے جو اول مین یا اوسط
حدیث مین ہو کہ اوسکو جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہین لہذا ابن دقیق العید نے اس ادراج کا جو اول یا وسط
ہوتا ہی انکار کیا اور کہا کہ وہ جو اول یا وسط مین ہو اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہے خصوصاً جب لفظ مدرج
مقدم ہو اوپر لفظ مروی کے یا معطوف علیہ کے ساتھ واو عاطفہ کے اسلئے کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط مین
ہوگا اوسکو تمین متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اوس قائل کے جسکو ذکر کیا ہی رسول اللہ صلعم نے پھر کیدا ج ہوسکے گا
اسلئے کہ ادراج تو وہی ہی جو ایسے لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے اس
کلام ابن دقیق العید کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئے جملہ مستقلہ اور آخر ہی مین ہونا ضروری نہین اور اسیر برہان
قائم کی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علی قول النخبۃ وہو الاکثر ای ما یقع فی الآخر ہو الاکثر الاشہر لانہ
یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیمکن استقلالہ من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ النبی بخلاف
ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العید انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلالہ من اللفظ السابق
واستشکل ای ابن دقیق العید علی الاولین فقال ومما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ
صلعم لا سیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی ومعطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس انثییہ
ذکرہ فلیتوضأ بتقدیم لفظ انثییہ علی الذکر فہہنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ہذا اللفظ بالعامل
الذی ہو من لفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول او الآخر او الوسط
بالادراج واقام الدلیل المؤثر غلبۃ الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ
حتے یدخل اول وقت العصر جار مجرور ہین اور متعلق ہین یجمع کے اور حین تغیب الشفق ظرف ہی
یجمع کا اور ہر ایک نحو پڑھنے والا ہی جانتا ہی کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہین ہوتا اور
سوا اپنی متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہین رکھتی اور حال یہ ہی کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہی جسکو فی الجملہ
استقلال ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام کا حاصل ہے اسلئے کہ ناظرین منصفین جیسا کہ شرح نخبہ اور
حاشیہ علوی ہے جو ہمنے نقل کر دی مخفی نہ رہیگا کہ اوس سے ہرگز یہ امر مفہوم نہین ہوتا کہ مدرج وہی ہی جسکو

۳۸۷

فی الجملہ استقلال ہو البتہ یہ قول ابن دقیق العید کا ہے جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کر دی اور وہ جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر عبارت شرح نخبہ و حاشیہ علوی
نقل کی اور اپنی غرض فاسد اوس سے نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم و تاخیر
کی ہے کہ وہ غرض صاحب کتاب سے سراسر مخالف ہے اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہ ہے کہ ادراج کبھی اول میں اور
کبھی آخر میں اور کبھی وسط حدیث میں ہوتا ہے اور وہ جو آخر میں ہوتا ہے وہ اکثر ہے اسوا سطے کہ وہ اخیر میں
ادراج واقع ہے ساتھ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر فی الجملہ
استقلال کے ہوتا ہی نہین کما زعم المؤلف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول و فی الوسط
کو ضعیف کہا ہے اور آخر والے ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بھی اس
مین کہ ادراج اول و وسط کو تسلیم نکریں اور ضعیف کہین نہ اسطور پر کہ ادراج اول و وسط کو جائز
پھر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کہا ہے اقول
مثاله ما روی الخ اور اوس سے یہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلا ادراج
پر بھی ہے اسیواسطے ہم اقول کہکر علحدہ مثلہ علوی ہے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہ ہے کہ یہ مثال مذکور مؤلف
بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہے اور اوسنے مثال ثالثہ فی آخرہ ذکر کی ہے اور یہ جو کہا ہے کہ حتے
یدخل اول وقت العصر متعلق ہے یجمع کے یہ امر بھی صحیح نہین اسلئے کہ حدیث انس مین تو لفظ
یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہ ہے اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی آخر کے چنانچہ مؤلف معیار بھی پہلے
اسکو بیان کر چکا ہے پس غایت اخر کی متعلق ساتھ یجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق
ہوتی ہے اپنی مغیا سے علاوہ یہ کہ جب لفظ یجمع حدیث مین موجود نتھی تو پھر تعلق ظرف کا ساتھ اوسکی ماننا
شان عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتے یدخل کا سمجھ لو پس ممکن ہے کہ روایت
انس مین لفظ الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق
فہم اپنی کے زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہوسکیگی اور یہ جو کہا
ہے کہ زہری کی یہ عادت تھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھے تو جواب یہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

ورنہ ادراج لفظ مذکور کو مسقط عدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر غیرہ روایت زہری مین پایا گیا اور جابر مجرد پایا اور الفاظ غیر جملے کا بڑہا دینا بہی قسم ادراج سے ٹہہرا اور عادت زہری ادراج کی تہی پس الفاظ مذکورہ سے باعث احتمال مدرج ہونیکی برہان اوپر جمع صلوتین کے قائم نہو سکے گی اگرچہ زہری کی عدالت مین اس ادراج سے قدح نہوا اور حدیث صحیح ہوا اور باقی جوابات اس حدیث کے کلام سابق ہمارا سیمین فلا تعید یا اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعذار قرار دیکر اوسکے جوابات دئے ہین اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے اوپر فہیم منصف کے مخفی نہیں ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے انہین بعض ابطالات کی ہی لعذا ہماکو بہی سوا مذکور سابق کے فی الجملہ التفصیل چاہیئے اب سنو کہ حسناتو پہلے یہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبۃ عن سلیمان عن عمارۃ بن عمیر عن عبد الرحمان یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصلوۃ لوقتہا الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکے اور بہی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کرکے اُنسے یہ امر مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کی یہ تہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرماکر آخر وقت مین اور دوسری کو تقدیم فرماکر اول وقت مین ادا فرماتے تہے پس یہ جمع فعلا ہی نہ وقتا اور اس تقدیر پر سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہوگئی اور تعارض جاتا رہا ورنہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو مروی ہی نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصتہ کلامہ اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث نسائی کی نامقبول اور متروک ہی کیونکہ اسحدیث کے دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان ابن الارقم کہ اوسکی توثیق اور تعدیل کسی نے نہیں کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تہا اور صاحب احادیث افراد کا کہا التقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور یہی کہا خالد بن مخلد القطوانی ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق متشیع ولہ افراد انتہی پس جواب اسکا یہ ہی کہ نسائی نے جسطرح سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہی اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن بابیہ المکی اور سلیمان بن داؤد حماد المہری اور سلیمان بن داؤد الخولانی ابو داؤد الدمشقی اور سلیمان بن داؤد العتکی اور سلیمان بن حکیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن علی بن عمر الکندی اور سلیمان بن عبد اللہ بن محمد اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمرو اور سوا انکے اور بہت سے مسمے بسلیمان سے روایت کی ہی اکثر ان میں سے ثقات اور عادل ہین کما یظہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنے زعم مین ان سلیمان کو جو

رواۃ حدیث مذکورہ مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر انکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور اسپر کوئی قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن میسرۃ الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بھی شیوخ نسائی سے ہین تو ساقط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پھر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن مخلد ٹھہرا کر انکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ یہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور انکا ضعف بوجہ انکو ثابت کیا لیکن یہ مقدار ضعف جو مؤلف نے تحقیق مین انکی نقل کیے ہے حدیث انکی کو حجیت سے ساقط نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہ جرح غیر مفسر ہے اور مولف جابجا تسلیم کرچکا ہے اور یہی فی الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کی تعدیل ہے ابن ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المولف پس یہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی کے غیر مقبول ہے اور ثانیاً یہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کرچکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے اس محدث سے اس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل ہوئے انکے پس انکے حق مین یہ کیونکر صادق آیا کہ انکی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح خالد بن مخلد کہ یہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح حافظ صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقا متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیّئ الحفظ او صدوق یہم او لہ اوہام او یخطی او تغیر بآخرہ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ ویقبل من لم یکن داعیا الی بدعتہ لان رغبتہ فی اتباع الناس ہواہ وتزیین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی پھر ہمنے یہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت مؤید اسحدیث کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پھر ضعف اسکا اور غیر محتج یہ ہونا جو فی نفسہ تھا نہ باقی رہا البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین و ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ذکر جمع عرفات کا بسبب شہرت اسکی کے چھوڑ دیا ہے اور اگر یہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بھی بہ سبب شہرت کے نہیں کیا پس حدیث مذکور میں سے جمع سفر بھی مستثنے ہوگی تو ہم کہیں گے کہ جمع صلاتین
سفر میں یعنی مذکورہ ہماری ہرگز مشہور بین الصحابہ نہ تھا بلکہ خلاف اسکا مشہور ہے حضرت عائشہ رض اور حضرت عمر رض
اسکا اشد انکار کرتے ہیں اور بروایت چند صحابہ کا احادیث جمع سفر گو تاہم وہ محمول ہو سکتی ہیں اوپر
جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا ورنہ عائشہ رض صدیقہ اور عمر رض وغیرہما من الصحابہ
انکار نکرتے بخلاف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کسی نے اعیان صحابہ میں سے نہیں کیا اور اگر کہو کہ حدیث
خالد بن مخلد اور سلیمان بن الارقم متروک نہیں لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کی قابل قبول نہیں ہو سکتے
کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اوپر غیر کے تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث
جمع سفر کو تو جب ہوجاتی کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع
سفر کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل صحیحہ اوسکے ذکر کر دئے تو اب معارضہ کہاں
باقی رہا کہ طرف ترجیح کے رجوع صحیح ہو پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گذاری کہ عبد اللہ
بن مسعود رض نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ وہ فرماتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ و عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبد اللہ بن مسعود رض کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبد اللہ بن مسعود رض کے ساتھ تھا
حج میں پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعود رض سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
نہ حقیقی اسکا جواب بیچ مؤلف معیار کے یہ کہ فعل ابن مسعود رض کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہوئی پس حاجت
مفسر ٹھہرانے فعل ابن مسعود رض کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی اب تک جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کلام البتہ مؤلف نے اپنے زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نرہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعود رض کا قطعا مفسر ٹھہریگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصا اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی ٹھہریگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں کی
ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھ میں کونسی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کی

اور جمع صوری کے یہ ہیکہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سے کہ اونہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری فی مسلم عنہ صلی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر
وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب و
العشاء بالمدینة للترخص من غیر خوف ولا علة وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت
مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینة ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر
واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس حدیث نسائی کی مبین ہی اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو
پہلے احادیث مین مذکور ہی کیفیت اوسکی یہ ہے اور اگرچہ یہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین
لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلئے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی
ہاں البتہ جمع مطلقًا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہ بات معلوم ہوئی
کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول اسی جمع صوری پر ہی اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر
جمع صوری کے سب احادیث مین بہی دفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے
بہی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پہر یہ جو مؤلف معیار
نے کہا کہ یہ احادیث جمع مقیم کے ہین او پر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہی اور یہ قیاس
مقابلہ النصوص مین ہی اسلئے کہ روایت شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہی انتہی ساقط الاعتبار ہی اسلئے کہ
قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اور جمع صوری کر جمعا بین الادلہ و مخالف نصوص
کے بہی نہین ہین اسلئے کہ کسی نص سے صراحۃً مؤلف نے جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنے زعم مین نصوص جمع حقیقی کی
ہین اسکا حال مفصل ہم لکہہ چکا غائر منصف پر واضح ہو جائیگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جو کہ احادیث
جمع مقیم کا نووی وغیرہ سے نقل کیا ہی اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم بحث
نہین کی تو چوتہی دلیل مؤلف تنویر کی جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہے وہ کہ حدیث انس مین کلمہ الی کو بمعنی انتہا
صلے الظہر کی قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہی پس جواب اسکا ہر محل پر تفصیل
اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہ ہی کہ عبد اللہ بن واقد اور نافع سے ابو داود نے روایت کی کہ
موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب غروب

شفق کا قریب ہوا سواری سے اترے پس مغرب کی نماز پڑہی پہر منتظر رہے یہانتک کہ شفق غائب ہوگئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو وہ اسیطور پر عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی ہے اور وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اسلیئے کہ مخالف ہی صحاح کے اور خود ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہی کہ نسبت کیا گیا ہے طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہی اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا انتہی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہین ہی تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مؤلف کے مخالف ہی اور زعم مؤلف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور محامل صریحہ صحیحہ اوسکے بیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار و تذکیراً مضی پہر لکھا جاتا ہی کہ روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کی ہے اسمین جمع بین المغرب والعشا کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت کوفی ابی داؤد مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داؤد و ترمذی جو معاذ سے مروی ہی اور اوسمین یہ لفظ ہی واذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب اسمین کچھ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر نہین ہی پس ممکن ہی کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو باینطور فرماتے ہون کہ جب غروب شفق قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکے جب شفق غائب ہوتی ہو تو نماز عشا ادا فرماتے ہون پس یہ حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت مذکورہ مخالف بہی ہون دونو روایتون سے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت ہے اور مخالفت نہین کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کر دیتی اسلئے کہ ابو داؤد ترمذی سے مرتبہ مین کم نہین ہین کما لا یخفی اور یہ روایت مسلم کی نافع سے ان ابن عمر کان اذا جد بہ السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکے معنی یہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہوتا بعد غیبوبت شفق کے تہا پس اس سے یہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کے پڑہا ہو بلکہ جائز ہی کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ہو اور متصل اوسکے یا بالفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشاء پڑہی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ نماز مغرب
پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوئی اور یہ رد روایت
ترمذی ابن عمرؓ سے انما استغیث علی البعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق ثم نزل
فجمع بینہما با آنکہ مخالفت اسکی ابو داؤد کو مضر نہین بھی مخالف روایت مذکورہ نہین اسلئے کہ شفق
دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہی کہ نماز مغرب
قبل غروب شفق کے پڑہے ممکن ہی کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت ترمذی
مین واقع ہوا کہ ابن عمرؓ نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئی پہر اترے الخ
پس مراد اس سے شفق سرخ ہے اور نزدیک امام ابی حنیفہؒ کے روایت مختار مین شفق سرخ کے بعد
وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشاء مین لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ الشفق تقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن عبد اللہ
سے روی ہی جس مین یہ ہی قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم نزل فصلے الخ بہی
منافی نہین اسلئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشاء تک دو تین میل سے زیادہ
جا سکتا ہی اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہے جس مین یہ ہے فانہ ج الیہ حتے
اذا کان بعد غروب الشفق فم نزل فصلے المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا جواب وہی ہے جو
روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن سے نقل
کی جس مین یہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتے ذہب بیاض الافق
وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہ ہے کہ اولا تو اسکی مخالفت ابو داؤد کے روایت کو مضر
نہین اور ثانیا یہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے اگلہہ اول لیل ہے کہ جسکے جاتے رہنے سے وقت
مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشاء ہے اور اول لیل ان
مشاہد اور محسوس ہی کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہے سوا اُس سپیدی کے جو
بعد شفق سرخ کے ہوتی ہے اور اوسکے زائل ہونیسے وقت عشاء داخل ہو جاتا ہے قال نے
مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتی العشاء فحمۃ انتہی

وہکذا فی القاموس اور اسیطرح باقی روایات مذکورہ مین تطبیق واضح ہے حاجت تطویل نہین
اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہے حال اوسکا یہ ہے کہ بلاشبہ بقول صاحب تقریب
انکو نسبت طرف تشیع کے کیا ہی لیکن نسبت تشیع سے حدیث اونکی ضعیف اور متروک نہین ہوتی
اسلیئے کہ تشیع بدعت مفسقہ ہے اور بدعت مفسقہ سے جب روایت متروک ہوتی ہے کہ داعیہ
طرف بدعت کے یا مقویہ ہوا اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سے نہین قال فی شرح نخبۃ الفکر ثم البدعۃ
اما ان یکون بمکفر او بمفسق فالاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم یکن داعیۃ فی الاصح
الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی والنسائی انتہی اور یہی جواب
ہوسکتا ہے باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روات احادیث کے کیئے ہین اور
اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روایتین متروک نہین لیکن مقابلہ روایات صحیحہ صحاح مین نہین ہوسکتین
اسلیئے کہ وہ روایات مذکورہ ان نقصون سے بری ہین تو جواب یہ ہے کہ یہ امر جب
قائل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتو نمین مخالفت صریحہ ہوتی اور بلاتعسف
تطبیق نہ ہوسکتین اور جب ہمنے وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کردیئے تو مخالفت کہان رہی
کہ اوسکے سبب سے ترجیح روایات صحاح کیجاوے اور وہ جو چوتھی روایت نسائی مین مؤلف معیار
نے کہا کہ وہ شاذ ہے اسلیئے کہ اسمین یہ ہے کہ ابن عمر نے اوس روایت مین مغرب وعشا کو
مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑہا حالانکہ یہ امر مخالف ہے صحاح کے جواب اسکا ہوچکا
کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کما مر پس دعوے شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہے اور جو
پہلے مؤلف معیار نے کہا تہا روایت ابی داؤد عن جابر وقولہ رواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع
تعلیقا والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہے اسلیئے کہ حجیت تعلیق کی مطلقا ممنوع
نہین ہے بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسرے طریق سے مسند مروی ہو تو لائق حجیت
ہوتی ہے اور اوسکی حجیت مین کسیکو کلام نہین ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقد یحکم بصحتہ
ان عرف بان یجئ مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکور اسیطور پر ہین
کہ ابو داؤد نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے وعبارتہ حدثنا ابو داؤد حدثنا محمد بن عبید
المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوٰة قال سر حتی اذا کان قبل غیبوبة الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا عجل به امر
صنع مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلة مسیرة ثلاث قال ابو داؤد رواه ابن
جعفر عن نافع نحو ہذا باسناده حدثنا ابو داؤد حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی عن ابن جابر
ہذا المعنی قال ابو داؤد ورواه عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع
بینہما انتہی اب محل غور یہی کہ پہلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین باسیکو ابو داؤد کہتے ہین کہ ابن جابر
نے نافع سے ساتہ اسناد اپنی کے روایت کی پہر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتہ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کردی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہوئی اسلئے کہ تعلیق عبارت
ہے اسقاط راوی کا اول سند سے ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمة المشکوٰة وغیرہ والسقوط
ان یکون من اول السند ویسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور علی التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور
ہوئی ساتہ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجیت ہوئی در جب یہ امر ثابت ہوا کہ روایت
مذکورہ مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہؒ سے نقل کی ہی ہمکو کچہ مضر نہین اسلئے کہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہے کما مر انفا اور یہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑے وہ منکر ہوتی ہی مسلم لکن ہمین مضر نہین اسلئے کہ اولاً حدیث مذکور ضعیف نہین
کما مر اور ثانیاً یہ کہ مقابلہ بین الحدیثین درصورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا
اور جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف
معیار سے اٹہہ نسکے اور روہ حدیث مرد یہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کرکے اوسکا ضعف
ثابت کیا ہی اوسکی جواب سے فلاقہ نہین اسلئے کہ ہماری مستندات سے وہ نہین ہے اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چہٹی دلیل صاحب تنویر کی یہ ہی کہ امام محمدؒ نے اپنی موطا مین نقل کیا ہے بسند اپنی کے
کہ عمرؓ نے نامہ لکہا اطراف بلاد مومنین مین کہ اونہین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سے اور یہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک وقت صلوٰة مین کبیرہ ہی کبائر مین سے اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

محمول ہے جمع صوری پر اسکے جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ منع کرنا عمر رضہ کا جمع بین
الصلوتین سے حالت اقامت مین تہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ نہی جمع صلوتین سے فی وقت
واحد علی الاطلاق وارد ہے اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر معقول و صحیح
ہوا اور اگر کہے کہ باحادیث مذکورہ جمع سفر کی نہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا کہ
محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکھنے اوسکے سے خوب واضح
ہوگا کہ کسیکو اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہے پس قرینہ صارف نہی مطلق کا
طرف مقید کی نہین ہوسکتی اور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کی تہی اگر اوسمین ذکر سفر ہو
اور تائید مذکور بالفرض صحیح نہو تو نہوا وسکے اوٹھنے سے مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا اور وہ جو حدیث
ابی داؤد سوا مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہو اور بصراحت تمام جمع صوری کی
دال ہی مسلم ہے اور مؤید ہے ہمارے مدعا کی اور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکے جواب مین کہا ہے
کہ یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اوسکا
یہ ہے کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مؤلف معیار نے اپنے زعم فاسد سے
اوسکو مرسل ٹھہرایا ہے دیکھو الفاظ حدیث مذکور کے نسخہ قدیمہ قلمی سے اور بھی نسخہ جدیدہ مطبوعہ سے
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبۃ وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامۃ
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبداللہ بن محمد بن عمر بن علی ابن ابی طالب عن ابیہ عن جدہ ان علیًّا کان
اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی ثم یصلی
العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیئے کہ یہ
روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہے اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے
باینطور کہ اسامہ کہتے ہین کہ مجکو خبر دی عبداللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنے باپ سے
کہ اونہون نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی ابی طالب سے اور یہ عمر دادا ہوئے عبداللہ بن محمد کے اسمین ملاقات
محمد بن عمر کی علی رضہ سے کب مبحوث عنہ ہے اور محمد بن عمر علی رضہ سے کب روایت کرتے ہین کہ اونکی ملاقات
علی رضہ سے واسطے اتصال سند کے درکار ہو وہ تو اپنے باپ عمر سے روایت کرتے ہین اور اونکے
باپ عمر احوال اپنے باپ علی کا جو دیکہا ہے نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہے اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہو اور حدیث قوی مستند مقبول مولف معیار سے تائید ہماری دعا
کی بخوبی ظاہر ہے شاید مؤلف معیار نے یہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کے اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا ذکر علی ہین لیس موافق
اس زعم کے واسطے اتصال سند کے ملاقات محمد بن عمرو کی علی سے درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہ زعم باطل ہے اولا اسلئے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کی تو
راجع ہوئی طرف عبد اللہ کے اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمرو کے اور ثانیا اسلئے کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہی جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا
تو عدول ظاہر متبادر سے صحیح نہین قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو فیکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو ہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو تابعی و ان یکون راجعا
الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو راجع
کیا ہو طرف راوی کے نہ باپ اوسکے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی
الترمذی و ابوداؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام
اقرائہا قال یحیی بن معین جد عدی اسمہ دینار ہکذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من روی
عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر اسکے ہم کہتے ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کے بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو علی
بنا بر احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہ روایت طحاوی
کی عائشہ سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تھا انتہی اسکا جواب ہماری کلام سابق
سے بہت واضح ہی کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اس حدیث کے مغیرۃ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
کہ یہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ سے ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

نہین ہی خصوصًا جسوقت مؤید اوسکا اور احادیث رواۃ غیر مجروحین کے جنکا ذکر پیشتر ہو چکا موجود ہون اب مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئی تہی تمام ہو چکی اور جواب ہر ایک کا تفصیل معرض بیان مین آچکا اور ثابت ہو گئی یہ بات کہ تعصب اور دعاوی مؤلف معیار سی مدعا اسکا نہ برآیا پہر یہ جو کہا ہی کہ یہ جمع صوری سفر مین جسطرح از راہ نقل باطل ہی از راہ عقل بہی باطل ہے اسلئے کہ یہ جمع صلوتین رخصت ہی بحق مسافرین کے کہ اونکو اپنی اپنی وقت مین نماز پڑہنا شاق ہو گی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دیدی پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر مین جمع صوری ہی تو یہ جمع رخصت نہ ہی بلکہ اور مصیبت ہو گئی اسواسطے کہ آخر جزو اول نماز کا اور اول جزو دوسرے نماز کا پہچاننا خواص سے بہی مشکل ہی چہ جای عوام مسلمین انتہی کلام ہی حاصل ہی اسلئے کہ رخص شرعیہ مین امر شرط نہین ہی کہ جاہل نہ جاننے والا ہی اوسپر عمل بلا تکلف کر سکے شارع نے تعلم علم ضروریات دین خصوصًا ابتدا اور انتہا اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہی پس اگر کسی جاہل کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہون تو نہون مدار صحت رخصت کا امکان عمل جہال نہین ہی کہ اس امکان کے جاتے رہنی سی وہ فعل رخصت سے اور رفق جو معنی رخصت مین معتبر ہی جاتا رہی بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اوپر جاننی احکام کسی مع شرائط مرتب ہوتا ہی پس اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہون تو جانب شارع سے رفق مین کمی نہین ہی مکلف اپنی قصور جہلی سے اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہی وضو مین شارع نے خف پہننے والے سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہی کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین کے تھی اور ہر عامی احکام مسح خفین کی نہین معلوم ہوتی کہ مجلد ہون یا منعل اور تخمین اور مدت مسح مسافر کی کیا ہی اور مقیم کی کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہی جواز مسح سے اور کسقدر نہین مانع اور خرق دونو خف کا جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہی یا خرق خف واحد کا پس ایسی رخصت مین تو زیادہ دشواری ہی اور رفق نہین تو جواب یہی کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پہر اگر کوئی ناواقف ان احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت مین سی معنی رفق جاتے نرہین گے اور ثانیا اسلئے کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول ساتہ تحری اور تخمین صحیح کے ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہی پس ممکن ہی کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ تخمین اوائل اوقات خمس خواص کر سکتے ہین اور عوام مسلمین کو رای اور تخمین نہین ہوتی انتہی ہو ظاہر ہی اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رائے تخمین و تحری نہوتی تو صدہا احکام شرع رائے و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کر کے ظن غالب پر بنی کرکے سجدہ سہو آخر صلوٰۃ مین کر لے کما
رواہ البخاری ومسلم فی حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ
ثم لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کر کے
غالب ظن پر بنا کرے اور ایسے ہی اکثر مسائل مین غالب ظن و اکبر رائے مبتلے بہ کی معتبر ہی پس اگر عوام
مسلمین کے لئے رائے تخمین نہین تو یہ احکام کیونکر صحیح ہونگے البتہ رائے اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی
اور اخص خواص یعنی مجتہدین کے لئے ہوتی ہی ثالثاً اسلئے کہ یہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع
بین الصلوتین اسلئے ترخیص عوام کے فرمایا تھا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ مین منقول
ہوئین کسی سے یہ امر ثابت نہین ہی کہ یہ جمع صلوتین اسلئے ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاے کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس مین یہ امر واقع ہی کہ فرمایا اونہون نے کہ یہ جمع بین الصلوتین اسواسطے کیا تا امت کو حرج واقع نہو
اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ جمع رخصت ہی واسطے سب امت کے تو ہم کہین گے کہ یہ قول ابن عباس کا
جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق بالا تاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مؤلف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر سے
علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الآخر کو محال جانتا ہے علاوہ یہ کہ جب حدیث ابن عباس کی
بالاتفاق ماول ہوئی ساتھ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اوسکا واسطے امت کے
صحیح ہوا تو پھر جمع صوری عوام مسلمین کے لئے رخصت ہو گئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب
محلی کے بقول ابن عباس ساقط ہو گیا اگر کہا جاے کہ فعل رسول اللہ صلعم واسطے اقتداے امت کے تہا
پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کے تو جواب یہ ہی کہ جمیع عزائم و رخص جنپر
حضرت رسول اللہ صلعم واسطے عمل و اقتدا امت کے عمل فرماتے تہے اوسمین یہ امر ضروری نہین ہے
کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر بسبب
بیعلمی وغیرہ کے نہو گی تو وہ شخص اقتدا اوس فعل مین نہین کر سکتا ازانجا اسلئے کہ ابن عبد البر وغیرہ
معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجھ کر جمع حقیقی کیطرف گئے باآنکہ احادیث جمع سفر
مین کہین یہ مضمون نہین ہی کہ یہ جمع سب عوام کے لئے رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

مین وارد ہی اور اوسمین یہ امر صراحۃ مذکور ہی کہ یہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تہا اور واسطے دفع حرج
کے ہی اسے وہ بنا پر ایک تاویل جمع صوری کے اختیار کی اب محل غور و انصاف ہے کہ اہمین وضیق جو
جمع سفر مین ہم کے تہی کیونکر جاتی رہی خامسًا یہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر مین جو جواب دیتے ہین وہی جواب
ہم جمع سفر مین دیتگے یعنی شافعیہ نے جمع حضر مین جواب دیا کہ یہ جمع محمول ہی عذر پر وغیرہ پر پس ہم کہتے ہین کہ
احادیث جمع سفر علی التقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہین اوپر عذر مرض او ر ما فی معناہ کی پس ترک ان احادیث
جمع سفر سے مطلقا حکم جواز جمع کیونکر دیتے قال النووی و منہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او
نحوہ مما ہو فی معناہ من الاعذار و ہذا قول احمد بن حنبل و القاضی حسین من اصحابنا و اختارہ الخطابی و
الرویانی و المتولی من اصحابنا و ہو المختار فی تاویلہ انتہی سادسًا یہ کہ جمع سفر کے کو رخصت قرار دیا ہی وجوب
کسی نے نہین کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اوس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری کرے پہر
حرج اور ضیق واسطے عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تہا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعی
والدلیل علی ما قلنا ما رواہ مسلم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بین الظہر و العصر و المغرب و العشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر قیل لہ ما اراد بذلک
قال ان لا تحرج امتہ و عنہ انہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر و العصر جمیعًا
و المغرب و العشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی اللہ عنہ الجمع من غیر عذر
فکل جواب لہ عن ہذا الحدیث فہو جوابنا عن کل ما یروبہ فی الجمع و ہو محمول علی ما بیناہ من العجب ان ابا
عمر و ابن عبد البر ذکر تاویلنا فقال ان الجمع للمسافر رخصۃ ولو کان الجمع علی ما ذکروہ من مراعاۃ آخر الوقت
الاول و اول الثانی لکان ذلک ضیقا و اکثر حرجا من اتیان کل واحد منہما فی وقتہا لان وقت کل صلوۃ
اوسع و مراعاتہ امکن من مراعاۃ طرفی الوقتین قال العینی قلت ذلک لیس بجمع اذا کان یاتی بکل واحد منہما
فی وقتہا ثم ما جاء الی حدیث ابن عباس المخالف لمذہبہ ولم یاولہ کما اولناہ وقال الرخصۃ فی التاخیر الی اخر
الوقت فقد اولہ بما انکرہ علی خصمہ فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ہذا الانکار
خرج منہ عن سہو لان ما ذکرہ من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی اخر الوقت و تقدیم الثانیۃ
واجبا علیہ و نحن لا نقول بہ وانما نقول لہ ان یقدم و یوخر ان شاء رخصۃ فانتفی الحرج واللہ اعلم
انتہی پہر ایک دلیل مولف تنویر کی اس مدعا پر کہ مراد جمع سے احادیث جمع مسافرین جمع صوری ہی یہ ہی کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن شریف میں اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز
اوپر مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنے اپنے وقتین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئے کہ مفروض جلا
پر ہی اور بہی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکے
معنی یہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز و تیر با منظور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت ہین پس احادیث
جمع مسافر جو کہ منقول ہوئی اور سوا اسکے با آنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی کما مر
مفصلاً علی تقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علی الجمع الحقیقی مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف
کی اور احادیث مذکورہ اخبار آحاد او ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح او ٹھا سکینگے اور اسمضمون کو
تبعا لشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت و تفصیل بیان کیا اسکے جواب مین مولف معیار نے
ادلہ اور مقدمات مفصلہ سے اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب بانیطور دیا کہ
اس آیت مین لفظ الصلوٰۃ کا جو معرف باللام واقع ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث
آحاد جو جمع مسافرین مین منقول ہین ہر چند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کی ساتھہ اخبار آحاد
کی درست ہی پس صلوٰۃ جامع کی جو اپنے وقتین واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقتین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیۂ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی اسطرح ہمنے تجویز کی ہی مذہب جمہور سلف کا اور ائمہ ثلثہ
سے بہی یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ ہی کہ مولف معیار پیشتر ثابت کر چکا ہی کہ اصل اور
راجح لام تعریف مین عہد ہی چنانچہ بحث قلتین مین یہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوٰۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے مرجح ٹھہراتا ہی اور
ہرگاہ موافق تسلیم مولف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا تخصیص جو
متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مولف معیار نے نقل کی ہی
اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کے لئے وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال و من الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودا انتہی وقال فی مسلم الثبوت و شرحہ و اسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینی کی حاجت نہین
اسلئے کہ مبنی کلام مولف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوٰۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد سے
تخصیص جاری کی اور جب عموم اوسکا اٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن جو کہ مولف

مذکور کہ اس محل میں ضعف اور دعوی بہت ہے اور اسی مدعا کو عربی زبان میں بطوالت ذکر کیا ہے
لهذا ابطال الدعوی الباطل اور یہی جواب دیئے جاتے ہیں ثانیا یہ کہ عام نزدیک علماء محققین کے
وہ لفظ ہے جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ اسکے کا
قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمع من المسمیات
باعتبار امر مشترک فیہ سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا اولا و
المصنف لما اشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطة بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالة علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال الآمدی
من الشافعیة العام لفظ یستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوصول
الاسم المفرد اذا اتصل بالالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی مسلم الثبوت
وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ وزاد
فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان حد الشیخ ابن الہمام بان العام ما دل
علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع للفظ کل وجمیع فانہما
لا یستغرقان لما تصلحان لہ من الافراد بل الافراد ما اضیفا الیہ والمراد بالاستغراق اعم من استغراق
الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام میں استغراق افراد کا شرط ہے نزد محققین
حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہے کہ آیہ کریمہ اِنَّ الصلوة کانت علی المومنین
کتابا موقوتا کے معنی یہ ہیں کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہے کہ نکالنا اسکا انکے اوقات سے
جائز نہیں قال الزمخشری فی الکشاف اِنَّ الصلوة کانت علی المومنین کتابا موقوتا موقتا
باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
لما امکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوة کو عام کہا جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوة کے ہیں خواہ فرض
ہوں یا واجب سنت ہوں یا نفل مستحب ہوں یا مباح ہوں یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت
ہیں کہ نکالنا کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہیں اور یہ تو بدیہی البطلان ہے کہ نمازیں مسنون اور نوافل
اور مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائیں اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائیں پس صلوة کو آیہ کریمہ میں

عام ہونگے کیونکہ یہ سکین گے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین ذکر کرکے تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہ تحریرات بعض ہین افراد صلوۃ کی لفظ انکی لینے سے عموم متحقق نہین ہوسکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو ہر جنس کی جو مرتب تہی عموم کیسی صحیح ہوگی بلکہ حق یہ ہی کہ لام داخل اوپر لفظ صلوۃ کے واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اُس کے طرف اس صلوۃ مفروضہ کے جسکا پہلی آیات متعددہ مین مثل واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوۃ الآیۃ اور واذا قضیتم الصلوۃ فاذکروا اللہ قیاما وقعودا الآیۃ کے ہوچکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا ذکر پہلے ہوچکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اُسکا اوقات معینہ اُسکے سے جائز نہین ہی اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین مین ساتھ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور نسخ قرآن ساتھ اخبار احاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی و محققین اہل مذہب کے انکی درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہین قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب والسنۃ بالسنۃ والکتاب بالسنۃ وبالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بفساد الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب البدایع نقل من الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال النسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ نے امام کا مذہب چہوڑکر جو نسخ کتاب ساتھ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ کا بہی نسخ نہین کرسکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن او السنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد انتہی اور نزدیک حنفیہ کے سو اسکے کہ جیسا مسلم الثبوت مین مستدل ہی لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ للوالدین والاقربین اعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس مبحث کو بطول تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بہی عربی بولی مین دیتے ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہوچکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل المحقق فی المغتنم ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم للتحریر وعلیہ سواء بنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ

الثبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي
ضعف ثبوته فيجوز ان يثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عام الكتاب بالاخبار الاحاد
مبني على كونه عاما ولما حققنا من قبل ان لفظ الصلوة في الآية ليس بعام بل لا يمكن عمومه فالكلام في جواز
تخصيصه بناء على الفاسد لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه قلنا ما تنزلا ان حاصل الجواب ههنا منع ظنية دلالة
عام الكتاب مطلقا كما سيجيء لكن صاحب التحرير لما تنزل اجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لضعف ثبوته فنقضه اثره
فنقول توضيحا لان دلالة الدال قطعيتها فرع قطعية الموصوف فما لم يكن الموصوف قطعيا لا يمكن قطعية صفته مثلا
اذا قيل ان جملة زيد قائم يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد لدلالته القطعية ان يتحقق هذه الجملة في الواقع قطعا
واذا وقع الشك في تحققها الواقعي فكيف تدل قطعا على ثبوت القيام لنا الخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث
كونه خبر الرسول لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن الا بكونه خبر قطعا
فلما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثبات الحكم الشرعي وما قال العقد يارى ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يضرنا لان القطعية بهذا المعنى يحتمل في
مدلولات الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست متحققة بعد فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية
بهذا المعنى موجودة في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية
بالمعنى المذكور الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله
عليه وسلم الحكم الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر
الرسول صلعم فما لم يعلم ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت ههنا لثبوته فالخبر الدال عليه المروي بطريق الاحاد ليس ثابتا
بالفعل قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي كون مادة لفظ الخبر لمعنى المدلول عليه قطعا الا ان كونه
حكما شرعيا واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في
كونه خبر الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يضرنا ولا ننكره والقطعية
بمعنى ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم تثبت بكلامه هذا قوله القول بناء هذا الدليل على ظنية
دلالة العام من الكتاب هو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس متفقا عليه بل تعيينه لا يثبت بالبرهان و المختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الاحتمال لا الاحتمال على عمومه بعدم قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف

ليبطل الرد هذا والشافعي في ايجابه للطمأنينة حتى بانه منسوخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا
يكون لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصا لاقرءوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصرا وقال الآمدي من الشافعية
في الاحكام يستدل بالعام بالمظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه والا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز
عن الخطاء واللازم منتف قال عارض ولانه احتمال التخصيص على الاصل نفيه انتهى وقال في المسلم موجب
العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به
ما لا يحتمل الخلاف اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل
وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال احتمال الخلاف اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان
في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويجوزه اهل المحاورات كاحتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد في المحاورات
احتمالا مثل منسوب لها سواء الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني
الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني
في شرح الهداية قد صح الحديث بان المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية
وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل الخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل
فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا بالدلائل القطعية التي عرفت في
اي العموم مدلول له وثابت به قطعا الا ان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما نقل المعترض
من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة
القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص فانما يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان من عرف
العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره وفي العرف المحاورات
ومن اراد منه غير الموضوع له نسب الى المكروه والمنكرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن
الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال كالخاص انتهى
وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل انتهى وما اورد في جوابه بكلام صاحب التلويح فما رضينا حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من التلويح وما نقل عمن يدعي قطعية العام اولا من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعا وهو لازم له عند اطلاقه ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانيا انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول ونسبه الى بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا دلالته على العموم عند اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم بينهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما اذا سلمنا الدلالة على العموم انتهى فنقص عليك حاله ان الدليل الاول وكذا الثاني لمن يدعي قطعية العام تام لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وشيد اركانه وما ذكر المؤلف في جوابه ونسبه الى بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم بما تراه ونصه واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه سابقا ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا وهذا خلاف رأيكم ايضا انتهى وما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي تحكم على ما نفهم من العام ظاهرا بلا توقف وتحكم مثلا بحرية جميع عبيد من قال كل عبيدي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع الامان اذا خصصناه بلا دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة كما هو منافيه ان جعل محتملا للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ عام كان ادعاه لان شيوع التخصيص لما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين وليس غرض المستدل ان العام المظنون المحتمل للتخصيص لا يجب العمل به حتى اثبته المجيب جعله جوابا لكلامه قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل ارتفع الامن من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن يجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد الظن مع هذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض مع

غير الموضوع له لارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا الا ان يكمل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان الامان نفى عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يتحقق بتعدد ونسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء واي استحالة تلزم بل ليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم تحتم العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الطاغوت قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص فخاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورة البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان اراد بالكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك يوجب التخصيص لا انه يحتمل وليس هذا الا القليل فضلا عن الكثرة وان اراد وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراد وفي استعمال آخر ببعض آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جدا عن فهم الفطين بادي الراي ومأله اساس تحقيق المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث فالجواب اولا ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعا بها لا من اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين لما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

ليس بين قات انما صحتها وهذا البينة في صحته الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السكنى والنفقة
ثم جعل ما سكنى والنفقة في مقابلة واسكنوهن من حيث سكنتم الاية لما ارتاب في صحته وقال لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وثانيا ان الاخبار المذكورة
لما تلقتها الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار باصارت مشاهير و
ان كانت اولا من اخبار الاحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معنا بان الخبر كان في القرن الاول
من اخبار الاحاد ثم بلغ ناقلوه الى حد لا يمكن تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من تعيين وجه غيره موافقا له في النقل والقبول فصار العلم
الحاصل به يقينا هو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
مشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على صاحب
المسلم انما شهرته مستنبطة من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحة استنباطه اذ الشهرة بعد الاجماع
والاجماع بعد التخصيص لان الشهرة فيها ظاهرة عن نقل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير غير
مستنبطة من اجماعهم فالاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث
مقابلا لنص القرآن يجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفت هذا فعلم الخبر مشهورة باجماعهم و
قال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص نفيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة تحققت
بتلقيهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واي دليل اول على تقدم الشهرة على الاجماع من قبولهم
الحديث ونقلهم من غير نكير على ان الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان بل
البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفي احتمال الشهرة وثالثا حتى لو
لم نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص نص احل لكم ما وراء
ذلكم بل حرمة العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة النص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها تحريم
الجمع بين المحارم نظيره فحل عمة المرأة ولا خالتها في احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد
لدلالة النص وعن الثاني ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين وكمن معاشر الانبياء
لا نورث ولا نورث منصب لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وكلها ممنوع خصصتها اولا الاية كما حتمل المرمنون الكفر بيلا

بان المیراث من باب الولایة وحدیث لا یتوارث اهل الملتین مبین له ثم جاز تخصیصها بالخبر الا ان یجاب
فی دعوی تخصیصها بحدیث نحن معاشر الانبیاء لا نورث شیئاً اخرجه فی کلام هم لعلوه حیث قال ولو انهم
الصحابة خصصوا امام الکتاب وهو احل لکم ما وراء ذلکم بحدیث لا تنکح المرأة علی عمتها ولا علی خالتها رواه مسلم عن
ابی هریرة وفیه نوع خفاء فان عموم هذه الآیة ما وراء المحرمات المذکورة سابقاً ومنها الاخت علی الاخت
ونعیم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بین العمة والخالة فیه یصح علی بنت اخیها فیها وراء ذلکم فلا یکون مخصوصاً
بل الحدیث الشریف ... ثم ما اول علیه قوله تعالی وان تجمعوا بین الاختین بالدلالة فانهم خصصوا قوله تعالی
یوصیکم الله فی اولادکم لا یرث القاتل رواه الترمذی عن ابی هریرة مرفوعاً ولفظه القاتل لا یرث
لا یتوارث اهل الملتین سواء رواه ابو داود وابن ماجه مع زیادة وفیه ان التخصیص حقیقة لا یتم اذ المؤمنون
الکافرون اولیاء لان المیراث من باب الولایة فالحدیث لا حکام الآیة وخصصوا ایضاً الآیة بقوله صلی الله
علیه وسلم نحن معاشر الانبیاء لا نورث وفیه ان عموم الاولاد فی اولادکم المخاطبین وهم الامة ورسول الله
صلی الله علیه وسلم لیس مخاطباً بها وما تقدم من ان الرسول داخل فی العموم فاذا کانت الصیغة تعمه
نعم دلیل ومع ذلک لیس من صیغ العموم فانقلبت سیدة النساء فاطمة رضی الله تعالی عنها فهمت من هذه الآیة
العموم حتی سالت المیراث قلت لعل فهمها بقیاس اولاده صلی الله علیه وسلم علی اولاد الامة فرد علیها
بالنص معارضة ثم لو سلم العموم فلیس هذا من الباب فی شیء فان تخصیص خلیفة رسول الله صلی الله
علیه وسلم انما کان لانه کان قطعیاً عنده مثل قطعیة الکتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فیه فوق القطع من
المتواترات انتهی فتحقق ان دعوی تخصیص عام الکتاب بخبر الواحد قبل تخصیصه بقطعی آخر قول لا یعنی الیه
وان ما نقل من ادلة المنافیین من ان العام من الکتاب قطعی وخبر الواحد ظنی فکیف یسقط حکمه فی بعضه ولو
فی البعض انتهی فلم لا یمنعه علیه ولا ینقض بدعوی ظنیة العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبت قطعیته
بدلائل ومنها ان العموم حوله شک کما مر بیان منها وکذلک ما نقل من رد تسمیة ان عمر رضی الله تعالی عنه رد حدیث
فاطمة بنت قیس انه علیه السلام لم یجعل لها سکنی ولا نفقة لما کان مخصصاً لقوله تعالی اسکنوهن من حیث
سکنتم فقال کیف نترک کتاب ربنا وسنة نبینا بقول امرأة لا ندری اصدقت ام کذبت انتهی صحیح
لا یتخلف عنه لمدعاء الا ان عدم قبوله ایاه الا لاحتمال کذبها وهو بعید من مثل الصحابة او الاحتمال قصور ضبط
وهو المتعین عند المؤلف وفیه المدعی لان احتمال قصور الضبط ناش من کونه من اخبار الآحاد فلذا

ولم يبلغ الى التواتر والشهرة ولم يحتمل قصور الضبط فما كان من اخبار الآحاد ويحتمل فيه ان يكون مما دخل فيه
الضبط لم يضبط كيفية ولذا قال من قال ان خبر الواحد العدل يفيد الظن كما في شرح العقائد النسفي
للتفتازاني فالمراد باحتمال قصور الضبط آل … لے کونہ خبر الواحد واستدلال نہ لیشافون بحدیث
نزول … حدیث فاعرضوہ علی کتاب الله فانه ما تقدم لكونه من الموضوعات فلا تستبد الاحتجاج اليه
فان الدليل الواحد القاطع يكفي لثبوت المدعى فكيف اذا اقيمت حجج تكاثرت الوجوه … وضعت الحجة
ہفتم یہ جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لین کہ ہر عام ظنی نہین ہوتا بلکہ وہ عام جسکی اکثر تخصیص ہو چکی ہو
وہ ظنی ہوتا ہے اور اوسکی تخصیص خبر واحد سے درست ہے تو یہ عام کی تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اسلیے
یہ عام جس میں گفتگو ہے بہلا اکثر تبہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے اور یہ قاعدہ
اجماعی ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہو جاوے تو باقی تناول ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے و تخصیص اوسکی خبر
واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ الصلوۃ کا آیہ کریمہ مین عام ہی نہین پس
احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اوسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اسکی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہووے
تو لفظ خاص ہے اور لام داخلہ اوسپر واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اوس سے صلوۃ مفروضہ
مذکورہ و ما بین ہو کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہوں تو نسخ کا
بعض افراد مین ہو سکتا ہے الا نسخ بعض افراد خاص [illegible] اس خاص کی افراد باقیہ مین ثابت نہین ہوتی پھر علی تسلیم
عموم ہم کہتے ہین کہ احادیث جمع تاخیر مخصص آیت مذکورہ نہین ہو سکتی اسلئے کہ تاخیر مخصص جائز نہین
اور یہ کہنا مؤلف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیون کے کوئی برہان نہین ہے سوا اسکے کہ تاخیر مخصص
مین تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اسکا پہلی عبارت مین ہو چکا ہے انتہی بیجا ہے اسلئے کہ عدم جواز
تاخیر مخصص پر براہین نقلیہ موجود ہین منجملہ اوسکے لزوم تجہیل ہے اور کہین پر کلام سابق مؤلف میں اسکا
جواب اسکا نہین گذرا قال فی مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت لا يجوز تاخير المخصص خلافا للشافعية لنا ان
العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل لانه لفظ مستعمل في معنى [illegible] قرينة فيتبادر منه الموضوع له فالقائل
غير مستلزم تاخير المخصص يتضمن تجهيل المكلف فانه يعتقد العموم وليس من غير ان يكون مرادا له تعالى
ولكن مع اظهار خلاف المراد وهو اغواء لا هداية ونقض الآمدي بتاخير الناسخ فانه يجوز اتفاقا
مع انه تجهيل المكلف بمدة ابتداء ويجاب بانك اذ ثبت اصل [illegible] سلوح النازح

فالجميل فان المصنف يعتقد انه علم بشئ الى بعد ان لا ينسخ وليس بالى وروده مع جهالات التخصيص
يعتقدان العموم غير مراد من الاصل فقو ... واعلم به انه افاد وجوب اعتقاد وليس ... انه باد الكل
يه وتحصيل بالحمل المركب احواله ومثاله اقوال قد ثبت بان الله ... يعني
فانى ... سالة حسن تقابكم فالتجميل من الشارع بخلاف المجمل ...
مع اقتران التخصيص تدل عليه وهو غير مراد ... من ازل هذا الكلام فقد ...
تستعمل لفت من بعض الاختصار ... اور یہ تخصیص عام کتاب کی احادیث جمع سفر سے تو مین تینی
کہ مراد جمع سفر سے بعینہ یہ ہوا جب احادیث مذکور وقبل ہوئی جمع صوری کی کہ امر پس وہ تخصیص
عام کتاب ساتھ اسکو سر اسر مجمول ہوئے بنیاد ہے پھر ایک دلیل پر جمع صوری کے یہ ہے کہ
رسول اللہ صلعم نے دروایتی رضی اللہ تعالی عنہ سے کہا کیا حال ہوگا تیرا جبوقت امرا نماز ادا
کرینگے اونماز تاخیر کرینگے انہوں نے عرض کیا آپ مجکو کیا امر فرماتے ہیں فرمایا تو نماز وقت میں
ادا کیجیو کما فی مسلم پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت میں ادا کرنا واجب ہے
جو مولف معیار کہتا ہے اس حدیث میں وہی جواب ہے جو آیہ مذکورہ میں ہے
کہتا ہے کہ آیہ کریمہ کے جواب میں جو مولف معیار نے غلطیاں کی ہیں وہی غلطیاں اس حدیث کے
جواب میں ہیں پس بطرح کلام سابق ترجیح آیہ کریمہ کی بپایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح ترجیح اس حدیث کی
ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر
مرتبہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت میں قاعدہ اہل اصول کا یہ ہے کہ دونو کو ساقط کر دینگے
ہیں پس سب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہمارے واسطے حجیت آیہ کریمہ
سالم بلا معارض کے آخر میں ... اتم حروف کہتا ہے جبکہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثوں
کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اوسکو دو حال ہیں یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہوگا یا نہیں اگر
معلوم ہے تو دوسرے کو ناسخ متقدم کو قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہیں تو وجوہ ترجیح سے بقدر
امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگے اور اگر ترجیح بھی نہ دے سکیں تو بقدر امکان بلا
دونو کو جمع کرینگے اور اگر ... نہ دے سکیں تو دونو کو ساقط کرینگے قال فی مسلم الثبوت
وحکمه ای التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان

وان لم یکن ساقطا انتہے وہکذا فی التنقیح والتلویح وغیرہ مین کتب الاصول پس معنے کلام صاحب
تنویر کے یہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہمنے بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی محامل
صحیحہ سوای جمع حقیقی کے ذکر کیئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت مدعا کی نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلا
کہتے ہین کہ اونی درجہ یہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور ترجیح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کے اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ
کیا جاوی اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونون مین ساتہ حمل
احدہما کے علی الآخر بلا تعسف مشکل ہی پس نہ باقی رہا مگر یہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوی پس حجیت آیہ کریمہ کی بلا معارض سالم رہجاویگی اور یہ مقصود صاحب تنویر کا ہنین ہی کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتداء ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین بھی ساقط کر دو پہر مولف معیار
اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ تہا اور جواب باصواب
اوسکا دیا جاتا اور یہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہی
یہ ذکر لائق مناعہ مقبول اور قابل سمع قبول ہو یہان سابق سے معلوم ہوچکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور جمع بین
المتعارضین نہو سکے تو پہر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان چلا نہین ہی
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نرہا ہوگا یہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی یعنی کہ یہ مذہب سراسر ہی ساتہ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہے تو اوسکے اختیار کرنی
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہ کلام مولف معیار کا کہ تشکیک مذکور اوس صورت مین جاری ہوگی کہ
طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہو حالانکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوی بلا دلیل ہی انتہی پہر جو مولف
معیار سے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہ جو دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین ۔ پس جواب اسکے تین ہین اول
یہ کہ اگر حدیث ابن مسعود کو تم سب احادیث جمع پر جو دو صحابی سے منقول ہین غالب ٹہرا کر

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تیرے بہ اسیست کا توبیکا یہ جمع بین الظہر
والعصر کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہے وہی جواب ہمارا جمع
سفر مین ہے انتہی مختصرا راقم الحروف کہتا ہے کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کی اوپر کلام سابق مین مذکور ہو چکی
لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر لکھا جاتا ہے کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان
صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرورۃ بین الصحابہ رضوان اللہ تعالے علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہو گئی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تھے اور بسبب تاریکی شب کے محسوس و مشاہد سب کے نہ تھی ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ
صحابہ کو معلوم ہے حاجت ذکر نہین اور دو جواب تھے کہ اگر جمع سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھے اسلیے اسکا
ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ جمع سفر جسکو تم چودہ صحابی سے منقول کہتے ہو اولا ہم نہین کہتے
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہین اسکو ہم نے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا انسے منقول نہین
ہے پس نقل کرنے چودہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے وقد مر تفصیلہ اور ثانیا یہ کہ جمع سفر بین الصحابہ
ایسا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعودؓ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد بن
ابی وقاص وبعض من سواہم من الصحابۃ رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین اسکا
انکار کس طرح کرتے اور یہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہے ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود ولعلہ وری ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولذا لم یذکر
ذکر الظہر والعصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی جمع عظیم
فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختفی معرفتہ لبعض الاصحاب
انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سے دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہ ہے کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعودؓ سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اور جواز جمع

سفر کو جو منطوق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوئی ہر جمع وے نہیں کلام غیر سدید ہر اولاً اسلئے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ مین بالتصریح یہ امر مذکور ہر کہ مینے رسول اللہ صلعم کو کوئی اسوا وقت
معتاد کے پڑہتے نہین دیکہا مگر مزدلفہ مین پس سوق اس کلام کا واسطے بیان اسی امر کے ہر کہ نماز
کا پڑہنا سوا مثناۃ کے وقت مختار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین مسنون ہر اوسکا اتباع چاہیئے
اور سوا اوسکے اور طرح پر پڑہنا کہ منجملہ اوسکے جمع سفر ہے خلاف سنت ہر پس جمع سفر کلام مین
صراحۃ بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون
ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان یکون النظم مسوقا لہ فہو العبارۃ والا فالاشارۃ انتہی اور ثانیا ہو ہیکہ ہمنے تسلیم کیا کہ
عدم جواز جمع السفر کا احادیث سے بطور مفہوم مفہوم ہر لیکن یہ حنفیہ سے نہین کہا کہ مفہوم مطلقا ہمارے
یہان معتبر نہین البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہین کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہین
اور دلالۃ النص نام ہر اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم
ہر نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واما دلالۃ النص ویسمی فحوی
الخطاب ہم قال الجلبی فی التلویح فحوی الخطاب ای معناہ وقد یسمی لحن الخطاب ومفہوم الموافقۃ لان
مدلول اللفظ فی حکم المسکوت موافق لمدلولہ فی حکم المنطوق اثباتا ونفیا ویقابلہ مفہوم المخالفۃ انتہی و
ہکذا فی سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال المنذری قد احتجت الحنفیۃ بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالیٰ عنہ ما رأیت الخ ہو منع الجمع بین الصلوتین فی السفر والجواب وانہ مفہوم وہم لا
یقولون بہ قلت لانسلم ہذا علی اطلاقہ وانما لانقول بالمفہوم المخالف وما ورد فی الاحادیث من
الجمع بین الصلوتین فی السفر فمعناہ الجمع بینہما فعلا لا وقتا انتہی اور وہ جو جواب ثالث مین کہا ہر
جسکا مضمون یہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے نفی روایت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور مینے مسند ابی یعلی مین
طریق ابی قیس سے دیکہا ہر کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ تہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے تہے سفر مین پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی مین ہے اور حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہر
انتہی لیس جواب اسکا یہ ہر کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو نہین سکتی

اگر تسلیم مخدیثین کی حاجت پڑے ثانیاً یہ کہ جمع میں احادیث مذکورہ کے حدیث ابی یعلی کو حالت
سیر اور حدیث بخاری کو حالت نزول پر محمول کرنا کیا ضرور ہوا جمع میں کسی شیٔ کیا
لیکن ذرا بانصاف غور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہوا و یہ جمع صوری نسکے
ہی نفی میں حقیقی کی اور ثالثاً یہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مولف معیار کے
سب صحیح حدیث کے کیونکر بانی جاوے اور وہ جو کہا ہے کہ حدیث انما التفریط علی من لم یصل الصلوة
حتی یجی وقت صلوة اخری محمول ہے اوس شخص پر جو بلا عذر نماز میں تاخیر کرے پس جواب اسکا یہ ہے کہ
کلمہ من کا عام ہے اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کسطرح صحیح و مقبول ہوا اور احادیث مذکورہ
جمع سفر مخصص ہو نہیں سکتی ہیں کیونکہ تخصیص موقوف ہے اس پر کہ مراد احادیث مذکورہ سے جمع حقیقی ہو
وقد نفینا من قبل بادلة واضحة و حجج ساطعة اور ثانیاً یہ کہ ہم پوچھتے ہیں کہ احادیث مذکورہ جمع سفر
اس حدیث سے مقدم ہیں یا موخر اگر مقدم ہیں تو حدیث مذکورہ سے منسوخ ہوسکے علی تقدیر تسلیم المدعا اور
اگر موخر ہیں تو مخصص اوسکو نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ تاخیر مخصص جائز نہیں کما مر بدلیل و ہذا آخر ما اردنا
ایراده فی الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصل و باب و صلی اللہ
تعالی علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین

خاتمة الطبع بحمد للہ والمنة کہ کتاب **انتصار الحق** مولفہ فاضل اجل عالم اکمل جناب مولانا
محمد ارشاد حسین صاحب مرحوم و مغفور قدس سرہ العزیز رامپوری بجواب معیار الحق مولفہ
مولوی نذیر حسین صاحب دہلوی ماہ ذیقعدہ ۱۳۱۹ھ میں بہ تصحیح تمام و صحت لاکلام حسب ایماء
جناب زبدة العارفین مولانا محمد عنایت اللہ خانصاحب و جناب مولوی محمد امان اللہ خان
صاحب بوجہ اشتیاق شائقین باذوق کے بار ثانی نہایت آب و تاب سے مطبع حسنی
ریاست رامپور کوچہ لنگر خانہ میں طبع ہوئی

مملوکہ سید احمد حسن مصطفی علی محمد حسین